

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**DUAS POSSIBILIDADES DE INTERPRETAÇÃO DO PROBLEMA DO CÍRCULO
DA COMPREENSÃO EM HEIDEGGER**

JULIANO ORLANDI

CURITIBA
2008

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

JULIANO ORLANDI

DUAS POSSIBILIDADES DE INTERPRETAÇÃO DO PROBLEMA DO CÍRCULO DA
COMPREENSÃO EM HEIDEGGER

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná, como requisito à obtenção de grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Joel Alves de Souza

CURITIBA
2008



Universidade Federal do Paraná
Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA - Mestrado

ATA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Defesa nº.37 de 2008

Ata da Sessão Pública, de Exame de Dissertação
para Obtenção do Grau de MESTRE em
FILOSOFIA, área de concentração: **HISTÓRIA DA
FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA.**

Ao(s) dezoito dias do mês de junho de dois mil e oito, às quatorze horas e trinta minutos, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Mestrado, do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora designada pelo Colegiado do Curso de Pós-Graduação em FILOSOFIA, composta pelos professores: Dr. Marco Antonio Valentin (UFPR), primeiro examinador, Dr. Daniel Omar Perez (PUC-PR), segundo examinador, sob a orientação do professor Dr. Joel Alves de Souza, com a finalidade de julgar a dissertação do(a) candidato(a) JULIANO ORLANDI, intitulada **“DUAS POSSIBILIDADES DE INTERPRETAÇÃO DO PROBLEMA DO CÍRCULO DA COMPREENSÃO EM HEIDEGGER”** para obtenção do grau de mestre em FILOSOFIA. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa, feitos pelo Prof Dr. Joel Alves de Souza. Após haver analisado o referido trabalho e argüido o(a) candidato(a), os membros da banca examinadora deliberaram pela “APROVAÇÃO” do(a) acadêmico(a), HABILITANDO-O ou NÃO ao título de Mestre em FILOSOFIA, na área de concentração em HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação conforme Resoluções da UFPR e Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia - Mestrado. E para constar, eu Áurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

Curitiba, 18 de junho de 2008.

Áurea Junglos

Secretaria Administrativa da PGFILOS/UFPR

Dr. Marco Antonio Valentin

Primeiro examinador

UFPR

Dr. Daniel Omar Perez

Segundo examinador

PUC-PR

Dr. Joel Alves de Souza

Orientador e Presidente da banca examinadora

UFPR

Prof. Dr. Luiz A. Alves Eva
Coordenador do Mestrado em Filosofia
Matrícula 0413607

Dedico este trabalho aos meus pais.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Joel Alves de Souza pela orientação, incentivo e amizade.

Aos professores André de Macedo Duarte e Pedro Costa Rego que, pelas diversas ocasiões em que ocuparam a posição de interlocutores dessa pesquisa, se tornaram ‘co-orientadores’ não oficiais dessa dissertação.

Aos professores Daniel Omar Perez e Marco Antonio Valentim por aceitarem o convite de participar da banca.

A Mary Lane Hutner e aos demais colegas do Departamento de Educação Básica da Secretaria de Estado de Educação do Paraná pela sensibilidade de compreender as dificuldades pelas quais passa aquele que se coloca a tarefa de redigir uma dissertação de mestrado.

Aos amigos e familiares que sempre incentivaram a execução dessa pesquisa e estiveram, constantemente, dispostos a ajudar.

À minha namorada, Diana, pelo apoio constante sem o qual esse trabalho nunca teria sido concluído.

E, finalmente, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná pela compreensão e paciência de esperar a conclusão dessa dissertação.

RESUMO

Esta pesquisa trata do problema da coerência entre a postulação, em *Ser e Tempo*, do círculo da compreensão e da tarefa de uma destruição da história da ontologia. Elabora, a partir da análise dos parágrafos 31, 32 e 33 da principal obra de Heidegger, a distinção entre dois níveis em que a compreensão pode ocorrer: o nível explícito – no qual se manifesta o sentido corriqueiro do termo –, e o nível existencial. Essa distinção parece, num primeiro momento, justificar a tese de que é impossível, no conhecimento dos entes, superar o predomínio das opiniões prévias às quais, de início e na maior parte das vezes, se está submetido. O conhecimento das coisas em si mesmas constitui, assim, uma possibilidade, aparentemente, fechada pelo pensamento heideggeriano. Na análise do parágrafo sexto de *Ser e Tempo*, a pesquisa descobre a tradição como uma das fontes onde se originam as opiniões prévias e apreende a exigência heideggeriana de um retorno destrutivo à história da ontologia. A destruição da tradição ontológica pretende eliminar os preconceitos que dispensam ou respondem, insuficientemente, a principal inquietação de *Ser e Tempo*: a questão pelo sentido do ser. A constatação do papel determinante das opiniões prévias e a exigência de destruição da tradição filosófica apresentam uma aparente contradição interna do projeto de *Ser e Tempo*. Como é possível destruir os preconceitos herdados da tradição, se eles constituem a condição *sine qua non* da apreensão dos entes e do mundo? A respectiva solução dessa questão foi deixada por Heidegger em *Ser e Tempo* em forma de indicação. O principal objetivo da pesquisa é desdobrar as indicações heideggerianas e restabelecer a coerência interna dos dois momentos argumentativos de *Ser e Tempo*. A principal obra de Gadamer, *Verdade e Método*, coloca-se como uma das principais referências na discussão sobre o problema da coerência entre a pré-estrutura compreensiva e a tarefa de destruir a história da ontologia e oferece, assim, uma das mais relevantes interpretações das indicações de Heidegger. Essa interpretação generaliza a perspectiva de solução apresentada em *Ser e Tempo* e entende o momento hermenêutico da aplicação como a correta superação do problema. A pesquisa defende, em contrapartida, que a questão do ser constitui a tarefa fundamental proposta por Heidegger para a superação da questão e, assim, se opõe às teses apresentadas por Gadamer.

Palavras-chave: Compreensão. Fenomenologia. Aplicação. Tradição. Ser.

ABSTRACT

This research treats the problem of coherency between the postulation, in *Being and Time*, of the circle of comprehension and the task of destroying the history of ontology. It drafts from the analysis of paragraphs 31, 32 and 33 of the main work of Heidegger, the distinction between two levels on the comprehension that can occur: the level explicit - which expresses the common sense of the term - and the existential level. That distinction seems at first to justify the thesis that it is impossible, by the knowledge of beings, overcome the predominance of the priors opinions to which, in the beginning and in most cases, it is submitted. The knowledge of things in themselves consisted, therefore, a possibility, apparently, closed by the heideggerian thought. In the analysis of the sixth paragraph of *Being and Time*, the research finds the tradition as one of the sources where the priors opinions are originated and apprehends the heideggerian requirement of a destructive return to the history of ontology. The destruction of ontological tradition claims to eliminate prejudices which exempt or respond, poorly, the main concern of *Being and Time*: the question of the sense of Being. The establishing of the determinant role of priors opinions and the requirement of destruction of the philosophical tradition have an apparent internal contradiction of the project of *Being and Time*. How can destroy the prejudices inherited from tradition, if they are the condition sine qua non of the apprehension of beings and the world? The solution of this issue has been left by Heidegger in *Being and Time* in the form of indication. The main objective of the research is to unfold the heideggerians indications and restore the internal coherence of the two argumentative moments of *Being and Time*. The main work of Gadamer, *Truth and Method*, places itself as a major reference in the discussion on the problem of coherency between the pre-structure comprehensive and the task of destroying the history of ontology and offers, therefore, one of the most relevant interpretations of indications of Heidegger. This interpretation generalizes the perspective of the solution presented in *Being and Time* and understands the hermeneutic moment of application as the correct overshoot of the problem. The research argues, however, that the question of the being is the fundamental task proposed by Heidegger to overcome the question and, therefore, it is opposed to the theses presented by Gadamer.

Keywords: Comprehension. Phenomenology. Application. Tradition. Being

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. A PRÉ-ESTRUTURA DA COMPREENSÃO E OS PRECONCEITOS DO SER-AÍ	20
1.1. A PRÉ-ESTRUTURA DA COMPREENSÃO.....	21
1.2. OS PRECONCEITOS DO SER-AÍ.....	37
1.3. A DIFERENÇA ENTRE O NÍVEL ONTOLÓGICO DA COMPREENSÃO E A POSITIVIDADE DOS PRECONCEITOS.....	45
2. A HISTORICIDADE DO SER-AÍ, A DE-CADÊNCIA NA TRADIÇÃO E O PRINCÍPIO DA HISTÓRIA EFEITUAL	48
2.1. A HISTORICIDADE DO SER-AÍ E A DE-CADÊNCIA NA TRADIÇÃO	49
2.2. O PRINCÍPIO DA HISTÓRIA EFEITUAL.....	61
2.3. A SEMELHANÇA ENTRE A DESTRUIÇÃO DA HISTÓRIA DA ONTOLOGIA E A TRADIÇÃO COMO FONTE POSSÍVEL DE OPINIÕES CORRETAS	67
3. FENOMENOLOGIA E APLICAÇÃO	71
3.1. A FENOMENOLOGIA COMO MODO ADEQUADO DE INGRESSO NO CÍRCULO DA COMPREENSÃO	72
3.2. A APLICAÇÃO COMO MOMENTO ESSENCIAL DA COMPREENSÃO.....	80
3.3. A DIFERENÇA ENTRE FENOMENOLOGIA E APLICAÇÃO	91
CONCLUSÃO	95
REFERÊNCIAS.....	101

INTRODUÇÃO

Embora seja apreendido formalmente apenas no parágrafo 32 de *Ser e Tempo*, o círculo da compreensão ou círculo hermenêutico se manifesta concretamente ao longo de toda a obra de Heidegger. A própria colocação da questão central de *Ser e Tempo* e a projeção de seu respectivo desenvolvimento já apresentam de saída a circular estrutura da compreensão. Para percebê-la, basta examinar sucintamente a formulação heideggeriana da questão do ser.

Segundo o próprio Heidegger¹, a questão do ser lhe surgiu da leitura, ainda no tempo de Ginásio, da dissertação de Franz Brentano *Das Múltiplas Significações do Ente em Aristóteles*. Ofereciam-se, no texto da *Metafísica*, quatro modos de apreender o ente enquanto ente (το ὄν ἢ ὅν): por acidente (κατὰ συμβεβηκός); segundo as categorias (κατὰ κατηγορίας); segundo verdadeiro (ἀληθής) e falso (ψευδός) e, finalmente, segundo potência (δύναμις) e ato (ἐνέργεια)². Perguntava-se, então, o jovem Heidegger: para que os múltiplos significados do ser recebam a mesma nomeação, deve existir, entre eles, um significado comum. “Qual é [- portanto -] a determinação simples e unitária do Ser que reina entre seus múltiplos significados?”³

Embora tal pergunta já se encontrasse no seio da própria *Metafísica* de Aristóteles, sua resposta sofria, segundo Heidegger, um fatídico desvirtuamento, pois afirmava o filósofo grego: “em muito sentido se pode dizer que uma coisa “é”, mas tudo que “é” relaciona-se a um ponto central, uma espécie definida de ser [...]” (ARISTÓTELES, 1969, p. 87) As categorias, por oposição aos acidentes, encerram os atributos essenciais do ser sem coincidir com o ser absoluto e simplesmente considerado, na acepção de essência. De todas as categorias, entretanto, apenas a substância (οὐσία) não constitui um predicamento. Todas as outras, ao contrário, são predicáveis dela. Disto resulta, segundo Aristóteles, que “[...] é em virtude dessa categoria [substância] que cada uma das outras também é. Logo, o que é

¹ Cf. HEIDEGGER, M. De uma Conversa sobre a Linguagem entre um Japonês e um Pensador In.: _____. *A Caminho da Linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003. P. 76. Cf. também _____. Preface/Vorwort In.: RICHARDSON, W.J. Heidegger: Through Phenomenology to Thought. New York: Fordham University Press, 2003. P. X.

² Cf. ARISTÓTELES *Metafísica*. Porto Alegre: Globo, 1969. Livro V, Cap. VII.

³ “Welche ist die alle mannigfachen Bedeutungen durchherrschende, einfache, einheitliche Bestimmung von Sein?” (HEIDEGGER, 2003, p. X)

primariamente, isto é, não em sentido determinado, mas sem determinações, deve ser a substância” (Ibidem, p. 147).

Ao definir assim o ser em sentido absoluto, Aristóteles desvirtuava o sentido da questão pela determinação unitária do ser. Pois, com a categoria da substância, ele determinava o ser em geral a partir de uma determinação do ser do ente. Para encerrar uma significação unitária, a categoria da substância deveria poder ser encontrada em todas as acepções do ser – o que é facilmente rechaçado. O ser, no sentido de acidente, por exemplo, não se determina pelo ser enquanto substância. Entre eles existe, ao contrário, um significado unitário, que permaneceu intocado pelo Estagirita.

Perguntando sobre a determinação simples e unitária do ser que predomina entre as significações ou acepções do ente em Aristóteles, Heidegger reabre a “polissemia do ser”, e suspende a resposta de Aristóteles segundo a qual a οὐσία enfeixa uma tal determinação. (NUNES, 1992, p. 40)

O erro de Aristóteles não é fruto de uma mera desatenção; ele manifesta, ao contrário, uma dificuldade característica do ser. Esta foi apreendida explicitamente por Pascal e citada logo no primeiro parágrafo de *Ser e Tempo*, onde Heidegger discute os preconceitos que alimentam a dispensa de um questionamento pelo sentido do ser. Ela diz o seguinte:

Não se pode tentar definir o ser sem cair no seguinte absurdo: pois não se pode definir uma palavra sem começar por – é –, quer se a exprima, quer se a subentenda. Portanto, para definir o ser seria preciso dizer é, e assim empregar a palavra definida na definição (HEIDEGGER, 1999, p. 29).

Embora admita uma dificuldade peculiar na definição do ser, Heidegger não concorda que, em virtude dela, estejamos dispensados de uma questão pelo sentido do ser. A única coisa que ela prova, segundo Heidegger, é que ao ser não se aplica a maneira específica de determinação do ente.⁴ Se, portanto, não podemos definir o ser em geral através de um ente, tal como fez Aristóteles (ser é a substância); como podemos, então, descobri-lo?

⁴ “[...] o modo de determinação do ente, legítimo dentro de certos limites – como a definição da lógica tradicional que tem seus fundamentos na antiga ontologia – não pode ser aplicado ao ser” (Ibidem, p. 29).

Se, por um lado, o ser é indefinível segundo as leis da lógica tradicional, diz Heidegger; por outro, ele já está sempre compreendido, mesmo que tácita e obscuramente, em todo nosso lidar com os entes.⁵ “Essa compreensão do ser vaga e mediana é um fato” (Ibidem, p. 31). Embora não constitua, de saída, uma resposta à questão de ser; ela oferece, ao menos, uma orientação prévia para a investigação. Na medida em que apenas ela apreende o ser em geral, somente o seu respectivo esclarecimento fornecerá uma resposta adequada à questão do ser. Por esta razão, a iluminação desta compreensão se torna a meta principal de *Ser e Tempo*.⁶

Pergunta-se então Heidegger: qual é, entretanto, o caminho a ser percorrido para esclarecer essa compreensão vaga e mediana do ser? Segundo *Ser e Tempo*, ela pertence, essencialmente, ao ente que nós mesmos somos: o ser-aí.⁷ Para trazê-la à luz, portanto, é necessário determinar esse ente em seu ser, isto é, descobrir suas características essenciais. “É por isso que se deve procurar, na analítica existencial do ser-aí⁸, a ontologia fundamental de onde todas as demais podem originar-se” (Ibidem, p. 40).⁹

Surge, contudo, um problema: para determinar as características essenciais de um ente deve-se antes dispor de um conceito geral de ser. Sem ele, seria impossível qualquer apreciação de algo como ente e qualquer direcionamento prévio para suas características essenciais. O sentido do ser em geral é justamente o que se busca ao fim da ontologia fundamental, que, por força da natureza de seu objeto, não pode ser concretizada diretamente. Ela necessita de uma mediação que,

⁵ “Em todo conhecimento, proposição ou comportamento com o ente e em todo relacionamento consigo mesmo, faz-se uso o ‘ser’ e, nesse uso, compreende-se a palavra ‘sem mais’.” (Ibidem, p. 29)

⁶ “E ao se questionar sobre o sentido do ser, a investigação não medita nem ruma sobre alguma coisa que estivesse no fundo do ser. Ela pergunta sobre ele mesmo na medida em que ele se dá dentro da compreensibilidade do ser-aí. O sentido do ser jamais pode ser contraposto ao ente ou ao ser enquanto ‘fundamento’ de sustentação do ente, porque o “fundamento” só é acessível como sentido mesmo que, em si mesmo, seja o abismo de uma falta de sentido” (Ibidem, p. 209).

⁷ Essa dissertação opta pela tradução do termo alemão “Dasein” pela palavra portuguesa “ser-aí”. As razões apresentadas na 8ª edição brasileira de *Ser e Tempo* para evitar a tradução mais óbvia e popular entre as línguas latinas não parecem suficientes para perigosamente arriscar a tradução por “pre-sença”. Se fosse possível mostrar como o termo “ser-aí” sugere um imobilismo e fosse apresentada a forma de mobilidade característica do Dasein, quem sabe a exclusão dessa opção se tornasse justificável. Conseqüentemente, “Dasein” será traduzido nessa dissertação por “ser-aí” e todas suas ocorrências nas citações da edição brasileira de *Ser e Tempo* sofrerão alterações.

⁸ Analítica existencial do ser-aí significa a explicitação das características essenciais do ser-aí.

⁹ Heidegger distingue, no terceiro parágrafo de *Ser e Tempo*, a ontologia fundamental das ontologias “regionais”. À questão pelo sentido do ser em geral se opõem as investigações que recortam, mediante apreensões do ser em sentido determinado, a totalidade dos entes em setores de objetos (por exemplo, história, natureza e linguagem) e os oferecem às ciências ônticas como campos de investigação. Essas apreensões do ser em sentido determinado fundam-se, naturalmente, no sentido do ser em geral e, por isso, “a questão do ser visa às condições de possibilidade das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências ônticas” (Ibidem, p. 37).

segundo Heidegger, se encontra na analítica existencial do ser-aí. Para determinar as características essenciais do ser-aí, no entanto, é imprescindível dispor de um conceito geral de ser. Sem ele, não poderíamos apreender o ser-aí como um ente nem nos dirigirmos previamente para suas características essenciais. Assim, ao desenvolver a analítica existencial, deve-se pressupor aquilo que só será obtido ao cabo da ontologia fundamental. Instaura-se aqui um círculo entre o sentido do ser em geral e o ser do ser-aí. O primeiro não pode ser descoberto sem o segundo e vice-versa.

Embora Heidegger rejeite a constatação suprajacente como uma possibilidade de obstrução às investigações de *Ser e Tempo*, ele admite, por outro lado, a contínua repercussão dessa circular estrutura em sua obra¹⁰. Como bem nota Stein (2001, p. 248):

Além de o círculo caracterizar todo seu [Heidegger] caminho filosófico, seu próprio método atinge suas possibilidades supremas enquanto se conforma com o próprio movimento circular da interrogação pelo sentido do ser.

Provas de que a estrutura do círculo continuamente povoa as obras redigidas por Heidegger ao longo de sua vida se encontram, por exemplo, em dois textos de maturidade do pensador de Freiburg: *De uma Conversa sobre a Linguagem entre um Japonês e um Pensador* (1959) e *A Origem da Obra de Arte* (1950). Se, por um lado, nenhum se coloca explicitamente na perspectiva da circularidade presente na investigação pelo sentido do ser, por outro, ambos manifestam o círculo no tocante à investigação dos respectivos objetos que trazem em seus títulos: a linguagem e a arte.

Nas páginas finais de seu diálogo com o japonês, o pensador enuncia sua reserva no que diz respeito a falar sobre a linguagem. Diz ele o seguinte: “Mais grave seria uma outra coisa, a saber, se poderá haver um discurso, uma fala sobre a linguagem” (HEIDEGGER, 2003, p. 116). Determinar o que é a linguagem é a meta da discussão. Para discutir, entretanto, deve-se fazer uso da linguagem. É preciso, portanto, antes de iniciar a discussão, apreender de algum modo o que é a

¹⁰ “Na questão sobre o sentido do ser não há ‘círculo vicioso’ e sim uma curiosa ‘repercussão ou percussão prévia’ do questionado [o ser] sobre o próprio questionar, enquanto modo de ser de um ente determinado” (HEIDEGGER, 1999, p. 34).

linguagem e, assim, pressupor o que se há de determinar¹¹. Em *Ser e Tempo*, o sentido do ser em geral ocupava ao mesmo tempo a posição de meta da investigação e a posição de pressuposto sem o qual a investigação não poderia partir. Em *De uma Conversa sobre a Linguagem entre um Japonês e um Pensador*, a linguagem é concomitantemente meta da discussão e seu pressuposto.

N'A *Origem da Obra de Arte*, a mesma repercussão do questionado no próprio questionar se apresenta logo de início. Nessa conferência, entretanto, o círculo se manifesta em dois níveis diferentes: entre a obra de arte e o artista e entre a obra de arte/artista e a arte.

Na perspectiva do título, pergunta-se Heidegger no início do texto: qual é a origem da obra de arte? E responde segundo o entendimento vulgar: a obra surge do artista. Essa resposta, todavia, não encerra, mas apenas reformula a questão: qual é, então, a origem do artista? E responde Heidegger: a obra de arte, “[...] pois é pela obra que se conhece o artista, ou seja: a obra é que primeiro faz aparecer o artista como um mestre da arte” (Id., 2000, p. 11). Chega-se, assim, a circular conclusão: “O artista é a origem da obra. A obra é origem do artista” (Ibidem, p.11). Tal como nos exemplos anteriores, a meta da investigação, a obra de arte, deve ser pressuposta para que se determine o artista e, a partir da determinação do artista, se determine a obra de arte. Na seqüência da conferência, contudo, Heidegger examina uma possibilidade de superação do círculo que se lhe apresentou.

Artista e obra, diz ele, em si mesmos e em sua relação recíproca, são “[...] graças àquilo a que o artista e a obra de arte vão buscar o seu nome, graças à arte” (Ibidem, p. 11). Em sua relação se apresenta um terceiro termo que origina tanto a obra quanto o artista. Para responder, por conseguinte, a pergunta pela origem da obra de arte é preciso, antes de qualquer coisa, apreender o que seja a arte. A questão pela obra de arte se transforma, assim, na questão pela origem da arte em geral.

“A arte [no entanto] não é mais do que uma palavra a que nada de real já corresponde” (Ibidem, p. 11). Ela é, ao contrário, “experimentada” indiretamente naqueles dois termos que originaram o problema: a obra de arte e o artista. É por meio deles que ela se manifesta. Para apreender-lhe o sentido, portanto, é preciso

¹¹ “J – Agora parece que nos movemos num círculo. Uma conversa a partir da linguagem só pode ser provocada pela essência da linguagem. Mas como isso poderá acontecer sem uma escuta que alcance a essência?” (Ibidem, p. 116).

antes examinar as obras e os artistas. Para concretizar esse exame, entretanto, deve estar disponível o encontro com seus objetos, isto é, deve ser possível encontrar as obras de arte e os artistas. Como foi dito, contudo, as obras e os artistas só são em função da arte e para encontrá-los é necessário dispor de uma apreensão do que seja a arte em geral. E aqui novamente irrompe o círculo. A meta da investigação, a arte, é pressuposta para que se possa encontrar as obras de arte e os artistas e, a partir da compreensão destes termos, apreender a arte enquanto tal.¹²

As três referências ao círculo suprajacentes, a partir de *Ser e Tempo*, *De uma Conversa sobre a Linguagem entre um Japonês e um Pensador* e *d'A Origem da Obra de Arte*, representam manifestações concretas de uma estrutura que persiste ao longo de toda obra heideggeriana. Essa estrutura recebe, ainda em *Ser e Tempo*, uma investigação exclusivamente formal e uma designação própria: círculo da compreensão.

Logo no início do parágrafo 31, onde se propõe a discutir um dos termos dessa designação, Heidegger distingue duas formas de compreensão: a compreensão em sentido existencial e a compreensão como um modo possível de conhecimento entre outros. A segunda, diz ele, será interpretada como uma forma derivada da primeira que, segundo *Ser e Tempo*, é concebida como um modo fundamental de ser do ser-aí. A compreensão no primeiro sentido, portanto, é mais originária que a compreensão no segundo sentido e, por força de seu aspecto existencial, expressa uma característica indelével do ser do ser-aí.

Heidegger desenvolve esse conceito de compreensão a partir da expressão “compreender alguma coisa”. Na página 198 de *Ser e Tempo*, diz ele o que segue: “[...] usamos a expressão “compreender alguma coisa” com sentido de “estar cavaleiro de ...”, “estar por cima de”, “poder alguma coisa”. O que se visa com essa expressão não é tanto um saber teórico ou intelectual, mas uma habilidade, um poder, uma maestria. Como nota Grondin (1999, p. 160): “toda a nossa [sic] vida é tecida por tais “habilidades”: assim, nós entendemos sobre como tratar as pessoas, como cuidar de coisas, como passar o tempo, etc. [...]”. Heidegger eleva essa

¹² “O que a arte seja, tem de apreender-se a partir da obra. O que seja a obra, só o podemos o experienciar a partir da essência da arte.” (Ibidem, p. 12).

compreensão ao nível existencial e, com isso, afirma que o ser-aí sempre se move segundo “habilidades” e “poderes” que detém sobre os entes¹³.

A consequência fundamental dessa forma de compreensão é a apreensão do ser do ente num sentido determinado. Considere-se, por exemplo, a presença de um cinzeiro em dois contextos completamente distintos, a saber, num restaurante e numa tribo aborígine da Austrália. No primeiro contexto, o ente é utilizado segundo a função de recipiente de cinzas dos cigarros. No segundo, entretanto, onde não está presente a figura do cigarro, o sentido de recipiente de cinzas não é algo disponível. Talvez os aborígenes utilizem o cinzeiro como um recipiente para armazenar algum tipo de líquido, talvez como um tipo de projétil para guerra. O importante é notar que as “habilidades” ou “poderes” por meio dos quais o ser-aí está no mundo implicam necessariamente em apreensões particulares dos entes que optam por determinados sentidos e excluem outros. Por isso, afirma Heidegger (Ibidem, p. 208): “sentido é um existencial do ser-aí e não uma propriedade colada sobre o ente, que se acha por “detrás” dela ou que paira não se sabe onde, numa espécie de “reino intermediário”.

Elevada ao nível existencial, essa compreensão no sentido de um saber não teórico sobre os entes atesta que, em toda forma de relacionamento com as coisas, o ser-aí se move sempre a partir de uma determinada apreensão do ser dos entes. Assim, numa sala de aula, por exemplo, o giz é compreendido como um instrumento de escrita, a luz é apreendida como um facilitador da visão, a porta como um meio de ingresso ou evasão do ambiente, etc. Tudo isso, contudo, antes que o ser-aí se empenhe em elaborar uma investigação detalhada sobre o ser desses entes.

Essa possibilidade, por outro lado, nunca está inteiramente banida do conjunto de possibilidades de ser do ser-aí. Ela pode, a qualquer momento, ser descoberta e resultar numa investigação detalhada sobre o ser de um ente. O que se buscará, nesse caso, é determinar o ser do ente em si mesmo e não a partir de expectativas particulares de sentido. O que se buscará, portanto, é a compreensão do ente no sentido de uma forma de conhecimento entre outras.

Uma investigação, entretanto, que pretenda determinar o ente em seu ser, necessita, antes de qualquer coisa, de um direcionamento prévio para aquilo que quer determinar. Para que se possa, por exemplo, investigar o que é o giz, é preciso

¹³ “O que se pode na compreensão como existencial não é uma coisa, mas o ser como existir” (HEIDEGGER, 1999, p. 198).

antes dispor de um conceito geral de giz – sem o qual seria impossível distinguir o giz das paredes – e, assim, concentrar a investigação num setor específico de objetos. Esse conceito prévio de um ente é oferecido pela compreensão em sentido existencial e, por esta razão, já está, mesmo que tácita e obscuramente, presente em todo lidar cotidiano do ser-aí com os entes. É ele quem permite o recorte do setor de objetos a ser investigado para determinação de seu conceito geral. Pode-se dizer, portanto, que a compreensão em sentido existencial oferece o pressuposto sem o qual não se pode desenvolver a compreensão no sentido de uma forma de conhecimento ou no sentido de uma compreensão explícita dos entes. Com essa caracterização, entretanto, estrutura-se formalmente o círculo da compreensão.

Todos os exemplos citados anteriormente apresentam essa mesma estrutura: o objeto a ser determinado é pressuposto antes que seja iniciada sua respectiva investigação. No primeiro caso, por exemplo, o ser em geral é pressuposto para que se possa determinar o ser do ser-aí e, a partir desse, descobrir o ser em geral. Existe, nesse caso, uma compreensão existencial do ser em geral que é pressuposta para que se alcance a compreensão explícita do ser. No segundo caso, a linguagem já está compreendida para que se possa fazer uso dela e, por meio desse uso, se possa determinar o que seja a linguagem. Novamente há uma compreensão existencial da linguagem que é pressuposta para que se busque a compreensão explícita do ser da linguagem. E, finalmente, no terceiro caso, compreende-se, tacitamente, o que seja arte para que se possa encontrar as obras de arte e os artistas e, a partir desse encontro, compreender, explicitamente, o que seja a arte. A estrutura do círculo se manifesta formalmente, portanto, entre a compreensão existencial ou pré-investigativa de algo e sua compreensão explícita ou pós-investigativa.

Como é possível notar a partir dos exemplos supracitados, o círculo da compreensão constitui uma força argumentativa decisiva e intensa na obra de Heidegger, perpetuando-se desde os primeiros escritos do autor até suas obras de maturidade. Nessa dissertação, entretanto, interessa uma manifestação específica do círculo da compreensão que diz respeito à própria tarefa que aqui se realiza: a investigação de obras do passado. Ela se concretiza na relação entre o ser-aí e a tradição.

Reproduzindo a circular estrutura da compreensão no tocante à tradição, descobre-se o seguinte: ao estudar uma obra do passado e tentar lhe apreender o

sentido e significado, o estudioso só pode compreender, explicitamente, aquilo mesmo que ele próprio, antes da investigação, compreendeu, tacitamente, como ser dessa obra. O exemplo de Palmer (1999, p. 140) é, nesse caso, bastante elucidativo:

Na interpretação literária, tal fato significa que o intérprete mais “destituído de preconceitos” de um texto de poesia lírica tem já posições prévias. Mesmo quando aborda um texto, pode já tê-lo considerado como um certo tipo de texto, digamos, como um texto lírico, e assim, coloca-se logo na posição que considera adequada a um texto desse tipo. O seu encontro com a obra não se dá num contexto exterior ao tempo e ao espaço, exterior ao seu próprio horizonte de experiências e de interesses, dá-se sim num tempo e num lugar determinados. Por exemplo, há uma razão pela qual se voltou para este texto e não para outro qualquer, e assim aborda o texto colocando-lhe perguntas, e não em branco.

Radicalizando o exemplo, o estudioso pode até desconhecer o fato de que o texto seja lírico, mas certamente sabe o que é um texto, o que é estudar, o que é a linguagem, o que é uma obra de arte, etc. Ele já sempre se move na compreensão dos entes que têm diante de si no sentido existencial de um saber não teórico e, assim, apreende seu ser segundo determinadas expectativas de sentido.

Surge-nos, então, a questão: se as manifestações da tradição já estão, antes de qualquer investigação, apreendidas segundo sentidos particulares; como é possível qualquer avanço ou progresso no conhecimento de seu ser? Se não é possível avançar nesse conhecimento, quais são as expectativas que o ser-aí pode ter com a investigação da tradição? Em suma, qual é a relação de conhecimento que se deve estabelecer com as obras do passado?

A relação entre ser-aí e tradição pode receber, contudo, uma segunda caracterização no contexto de *Ser e Tempo*, que acentua as dificuldades da questão. No início do parágrafo sexto, diz Heidegger o seguinte (1999, p. 48):

Em cada um de seus modos de ser [...] o ser-aí sempre já nasceu e cresceu dentro de uma interpretação de si mesmo, herdada da tradição. [...] seu próprio passado, e isso diz sempre o passado de sua “geração”, não segue mas precede o ser-aí, antecipando-lhe os passos.

A tradição constitui, assim, por meio de suas formas de propagação, uma força delimitadora das possibilidades de ser do ser-aí. Com o peso ontológico de uma historicidade essencial, Heidegger afirma que o ente que existe se move, de início e na maior parte das vezes, sob a égide de seu passado. Como diz na seqüência: “a tradição lhe [ser-aí] retira a capacidade de se guiar por si mesmo, de

questionar e escolher a si mesmo” (Ibidem, p. 49). Por outro lado, portanto, a relação entre o ser-aí e a tradição se consuma numa delimitação do horizonte de possibilidades de ser a partir do que o passado lega.

Essa segunda caracterização da relação entre ser-aí e tradição contribui ainda mais para aumentar a confusão de pensar a investigação de obras do passado à luz do pensamento de Heidegger em *Ser e Tempo*. Se, por um lado, o ser-aí, ao investigar um testemunho do passado, só pode encontrar aquilo mesmo que, por meio da compreensão em sentido existencial, “depositou” ali, por outro, as possibilidades de seu ser que conduzem sua apreensão dos entes foram delimitadas segundo o que a tradição lhe ofertou. Poder-se-ia dizer aqui que, ao mesmo tempo, o ser-aí determina seu passado e é, por outro lado, determinado por ele.

Qualquer um que se coloque na perspectiva de um trabalho histórico de investigação de obras legadas pelo passado pressente as dificuldades que essa dupla caracterização da relação entre ser-aí e tradição impõe. Frente ao círculo da compreensão, a obra é despida de qualquer autonomia em relação ao estudioso e qualquer distância que a separe do presente se manifesta inexpugnável. Frente à historicidade essencial do ser-aí, a tradição representa uma fonte primária de determinação e sua respectiva investigação se torna um momento imprescindível à tarefa de conhecer o ente que se move na compreensão do ser. Se, por um lado, *Ser e Tempo* parece desautorizar o estudo da tradição, por outro lado, parece o exigir. Exigência essa que se confirma mais uma vez e com uma força ainda maior pelo que Heidegger afirma no parágrafo sexto (Ibidem, p. 48):

Por outro lado, se o ser-aí tiver apreendido sua possibilidade [...] de investigar preliminarmente o sentido do ser em geral e, nessa investigação, alertar-se para a historicidade essencial do ser-aí, então será inevitável perceber que a questão do ser [...] caracteriza-se em si mesma pela historicidade. [...] Pois, somente apropriando positivamente do passado é que ela pode entrar na posse integral das possibilidades mais próprias de seu questionamento. Segundo seu modo próprio de realização, a saber, a explicação prévia do ser-aí em sua temporalidade e historicidade, a questão sobre o sentido do ser é levada, a partir de si mesma, a se compreender como questão referente a fatos históricos.

Projeta-se, assim, a necessidade da própria investigação de *Ser e Tempo* elaborar o aspecto histórico da questão do ser, sem o qual toda ela caducaria. O parágrafo sexto sanciona, por conseguinte, a exigência pressentida anteriormente e, diante da

perspectiva dessa dissertação, oferece aparentemente um dos lados de uma possível contradição estrutural do projeto de *Ser e Tempo*.

Essa contradição, entretanto, não passa de uma mera aparência e muitos estudiosos do pensamento de Heidegger já empenharam seus esforços – é verdade que por caminhos diversos –, no sentido de desfazê-la. Entre eles se destaca um de importância fundamental e leitura obrigatória para todos aqueles que se dispõem a investigar essa parte do legado heideggeriano: Gadamer. Em sua principal obra, *Verdade e Método*, o filósofo de Marburgo oferece uma interpretação bastante significativa do ponto de vista heideggeriano sobre a relação entre ser-aí e tradição e desenvolve, a partir dela, suas próprias conclusões acerca do tema. O principal objetivo da dissertação que o leitor tem em mãos é confrontar as interpretações gadamerianas ao texto de *Ser e Tempo* de tal modo que seja possível julgar e avaliar seu alcance e fidelidade argumentativos.¹⁴

Os três capítulos serão divididos de acordo com a caracterização do problema apresentada acima. O primeiro discorrerá sobre a estrutura formal do círculo da compreensão e as teses filosóficas que lhe fundamentam a irrupção. O segundo tratará da relação entre o ser-aí e a tradição no tocante ao papel determinante que a última exerce sobre o primeiro. E o último capítulo se encarregará de explorar e desdobrar as indicações de solução deixadas por Heidegger no texto de *Ser e Tempo* para a possível “superação” ou correta apropriação da circular estrutura da compreensão.

Em todos os três, contudo, será possível perceber a repercussão de uma mesma estrutura lógica: sua primeira parte constituirá uma apreciação do texto de *Ser e Tempo*, a segunda exibirá as interpretações de Gadamer e a terceira procurará discutir e avaliar as encruzilhadas oferecidas pela obra heideggeriana e as respectivas trilhas seguidas pelo filósofo de Marburgo. Ao final do terceiro capítulo, serão oferecidos, em forma de conclusão, um apanhado geral das discussões

¹⁴ O leitor poderia objetar, logo de início, que o tratamento dispensado à *Verdade e Método* comete, de saída, uma injustiça com a obra de Gadamer, pois, voluntariamente, ignora os compromissos filosóficos próprios do autor e o trata como um mero comentador da obra de Heidegger. A presente investigação não se interessa, de fato, pela problemática própria de *Verdade e Método*, a não ser no que influencia decisivamente sua interpretação de *Ser e Tempo*. Por isso, procurará deter-se exclusivamente nas passagens onde o próprio autor se coloca na posição de comentador do pensamento de Heidegger. Se esta dissertação trata Gadamer como um comentador, é porque ele mesmo, em alguns momentos de sua obra, chama para si esse papel. Cf., por exemplo, GADAMER, H. G. *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 1999. Págs. 401 e 406.

travadas até ali e uma consideração mais distante e demorada das opções interpretativas realizadas por Gadamer em *Verdade e Método*.

1. A PRÉ-ESTRUTURA DA COMPREENSÃO E OS PRECONCEITOS DO SER-AÍ

A descoberta do problema do círculo da compreensão na obra de Heidegger depende de uma correta apropriação das teses que diferenciam o nível existencial da compreensão do nível em que ela é considerada como uma forma de conhecimento. A tarefa da primeira parte do presente capítulo consiste em reelaborar os argumentos heideggerianos e descobrir quais opções filosóficas fundamentam a distinção entre duas modalidades de compreensão. Apenas essa reelaboração permite avançar além das caracterizações do círculo da compreensão no tocante a casos específicos de sua manifestação para a descoberta da estrutura formal em que o círculo, necessariamente, se movimenta.

O problema do círculo da compreensão recebe, contudo, uma segunda formulação com a publicação do texto de *Verdade e Método*. Em sua principal obra, Gadamer pretende, por vias diferentes de *Ser e Tempo*, apresentar a mesma enunciação do problema do círculo da compreensão que se pode encontrar na obra de Heidegger. Para tanto, promove uma crítica da posição iluminista no que diz respeito à forma de considerar as opiniões prévias com as quais, de início e na maior parte das vezes, o homem apreende os entes. A partir dessa crítica, Gadamer elabora uma reconsideração do papel dos preconceitos no conhecimento humano e oferece uma interpretação do círculo da compreensão. Acompanhar o percurso argumentativo de *Verdade e Método* é o objetivo da segunda parte desse capítulo.

Ao cabo dessas duas partes, será apresentada uma breve conclusão com o intuito de avaliar as diferenças e semelhanças que se colocam entre os caminhos argumentativos desenvolvidos por Heidegger em *Ser e Tempo* e os caminhos desenvolvidos por Gadamer em *Verdade e Método*. A intenção é descobrir as opções interpretativas que o filósofo de Marburgo fez diante dos impasses causados pela leitura da principal obra de Heidegger e avaliar o alcance argumentativo da interpretação gadameriana do problema do círculo da compreensão

1.1. A PRÉ-ESTRUTURA DA COMPREENSÃO

A primeira tarefa dessa dissertação consiste em discutir a partir do texto de *Ser e Tempo* a apreensão formal do círculo da compreensão. Por essa razão, a investigação tomará como foco de suas análises os parágrafos 31, 32 e 33 da principal obra de Heidegger, respectivamente intitulados *O ser-aí como compreensão*, *Compreensão e interpretação* e *A proposição como modo derivado de interpretação*. A distinção entre o nível existencial da compreensão e seu nível existenciário, contudo, não pode ser integralmente compreendida sem o retorno aos parágrafos quarto e nono de *Ser e Tempo*, nos quais Heidegger elabora seus conceitos de existência, existencial, existenciário, etc. A primeira parte do presente capítulo será dividida, portanto, em dois momentos: a investigação da descoberta heideggeriana da existencialidade e a análise da estrutura da compreensão existencial do ser-aí.

O termo ‘existência’ é reservado em *Ser e Tempo* como determinação ontológica exclusiva do ente que se move na compreensão do ser: o ser-aí. Por essa razão, em consonância à terminologia heideggeriana, não é possível afirmar dos entes não dotados de uma compreensão do ser que eles existem. Ao modo próprio de ser do ser-aí, a existência, Heidegger opõe, no parágrafo nono de *Ser e Tempo*, o modo de ser dos demais entes com a expressão ‘ser simplesmente dado’. Nesse sentido, somente do ser-aí é possível falar que existe e dos demais entes se deve falar que são simplesmente dados.

A distinção heideggeriana se esclarece por meio de uma escuta ao sentido etimológico do termo ‘existência’. *Ex-sistere* traduz-se por ‘estar fora’. O que caracteriza, propriamente, o ser-aí é o fato de que apenas ele, por meio da compreensão de ser, está fora, junto aos outros entes.¹⁵ Por oposição à interioridade do sujeito moderno, Heidegger chama a atenção, com este termo, para uma ‘exterioridade’ em que o ser-aí já se encontra sempre postado, compreendendo o ser

¹⁵ “Existence, thus understood, is conceived as an “irruption”(Einbruch) into the totality of beings, by reason of which these beings as beings become manifest”. “Existência, assim entendida, é concebida como irrupção (Einbruch) na totalidade dos entes, em função da qual os entes enquanto entes se tornam manifestos” (RICHARDSON, 2003, p. 44).

dos entes.¹⁶ Essa ‘exterioridade’, contudo, deve ser pensada como uma inevitável condição do ser-aí, vedada qualquer situação de isolamento aos entes não dotados de seu caráter de ser. Caracterizar, essencialmente, o ente que se move na compreensão do ser com o termo ‘existência’ significa, portanto, chamar a atenção para a sua incontornável situação de lida constante com o ser e com os demais entes.

Por oposição, os entes que não se movem na compreensão do ser são caracterizados pelo termo ‘ser simplesmente dado’ (*Vorhandenheit*). Eles recebem, entretanto, uma segunda caracterização no parágrafo décimo quinto de *Ser e Tempo: a manualidade* (*Zuhandenheit*). Os entes não dotados do caráter de ser do ser-aí podem ser, portanto, simplesmente dados ou manuais.

Essa distinção repousa nas diversas atitudes que o ser-aí pode levar a cabo em relação aos entes não dotados de seu caráter de ser. Na lida cotidiana, diz Heidegger, os entes não interessam ao ser-aí como coisas a serem descritas, analisadas, etc. Eles, ao contrário, interessam em função do uso ao qual eles possam servir, isto é, ao seu ‘ser para’ (*Um-zu*). O marceneiro, por exemplo, não pretende analisar e descrever as propriedades do martelo que tem à mão, isto é, não pretende ‘ver’ teoricamente o martelo. Pelo contrário, ele faz uso desse instrumento para o martelar e não dispensa uma palavra para dizer o que ele é. O prefixo ‘zu-’ da expressão ‘*zuhandenheit*’ contém justamente a idéia de movimento presente nos diversos modos da ocupação com os entes.¹⁷ E o radical ‘*hand-*’, cujo significado é ‘mão’, indica a referência constante dos entes utilizados cotidianamente à mão do ser-aí, isto é, ao uso que o ser-aí lhes impõe. Traduzindo literalmente o substantivo concreto formado a partir de ‘*zuhandenheit*’, temos o ‘à mão’.

“O instrumento – diz Heidegger – sempre corresponde à sua instrumentalidade *a partir* da pertinência a outros instrumentos...” (HEIDEGGER, 1999, p. 110). Ele contém sempre a referência a outros entes de acordo com modo

¹⁶ Para uma discussão mais detalhada sobre a ruptura heideggeriana com a tradição filosófica moderna da consciência, cf. NUNES, B. *Passagem para o Poético*. São Paulo: Ática, 1992. Cap. III.

¹⁷ Ocupação (*Besorgen*) significa, em *Ser e Tempo*, o modo de ser do ser-aí, no qual se expressa a forma de relacionamento deste com os entes não dotados de seu caráter de ser. Segundo Benedito Nunes (1992, p. 91), “a preocupação (*Besorgen*) designa o laço de compenetração participante dessa conduta, que caracteriza a envolvimento na lida cotidiana”. Produzir, aplicar, tratar e cuidar de alguma coisa são alguns modos de ser do ser-aí que constituem a ocupação. Junto com a preocupação (*Fürsorge*), que expressa a forma de relacionamento do ser-aí com os entes dotado de seu caráter de ser, a ocupação encerra o ser do ser-aí como cura (*Sorge*). Para maiores detalhes, cf. LEÃO, E. C. *Notas Explicativas in: HEIDEGGER, M. Ser e Tempo* Petrópolis: Vozes, 1999.

específico da ocupação escolhido pelo ser-aí. Para continuar no exemplo, o martelar já sempre dispõe o martelo em relação aos pregos, à madeira e à totalidade dos entes que se encontram na marcenaria. À multiplicidade de referências que o modo de lidar com os instrumentos estabelece corresponde uma determinada maneira de ver do ser-aí: a circunvisão (*Umsicht*). O prefixo ‘*um-*’ expressa as idéias de entorno, vizinhança e ambiente. O termo, traduzido livremente, ‘visão do entorno, da vizinhança ou do ambiente’ é, para Heidegger, a maneira mais adequada de caracterizar a visão do ser-aí em função do modo cotidiano de lidar com os instrumentos e com suas múltiplas referências.

O termo ‘*vorhandenheit*’ contém, por outro lado, o prefixo ‘*vor-*’ cujo sentido pode ser ‘diante de’ e inclui, entre outras coisas, a idéia de repouso. Traduzindo a forma concreta de ‘*vorhandenheit*’, temos o ‘diante da mão’. O ente assume esse modo de ser, para Heidegger, quando se opera uma quebra no modo cotidiano da ocupação e o ser-aí ingressa na atitude teórica em relação aos entes. O instrumento é, nesse caso, desvinculado da rede de relações com os outros entes e abandona o modo de ser à mão. Ele deixa de servir para isso ou para aquilo e passa a interessar ao ser-aí por si mesmo, isto é, ele deixa de ser à mão para estar diante da mão. Com a atitude teórica, pretende o ser-aí ver o ente tal como ele é em si mesmo e, com tal pretensão, vela-se o modo de ser do ente tal como ele é de início e na maior parte das vezes: a manualidade.¹⁸

A diferença entre os dois modos de ser dos entes não dotado do caráter de ser do ser-aí se expressa no uso dos prefixos alemães ‘*zu-*’ e ‘*vor-*’ que encontramos respectivamente nos termos ‘*zuhandenheit*’ e ‘*vorhandenheit*’. O que interessa, no entanto, ao propósito de apreender a caracterização do ser do ser-aí como existência é o radical que permanece comum a ambos: ‘*hand-*’. Tanto num caso como no outro, a referência ao termo ‘mão’ é mantida por Heidegger: ou os entes estão à mão do ser-aí ou estão diante da mão do ser-aí. Essa referência indica justamente que o ser de todo ente que não for ser-aí se determina sempre em função do ser do ser-aí. Se estiver dado o modo de ser marceneiro, por exemplo, o

¹⁸ Isso não significa que exista, para Heidegger, uma oposição radical entre a atitude cotidiana da ocupação e a atitude teórica em relação aos entes não dotados do caráter de ser do ser-aí. Como ele mesmo diz em *Ser e Tempo* (p. 111): “[...] originalmente tanto contemplar é ocupação como agir possui sua visão”. A diferença, como vimos, consiste no fato de que a visão da vida cotidiana se manifesta na circunvisão de uma totalidade de instrumentos referenciados entre si e o modo teórico da ocupação promove um novo modo de ser do ente, o ser simplesmente dado, ao qual corresponde uma nova visão do ser-aí que não refere o ente aos outros instrumentos, pára de considerá-lo segundo sua serventia e, conseqüentemente, se interessa por ele em si mesmo.

ente se apresenta como aquilo que serve para martelar, se estiver dado o modo de ser cientista, o martelo se apresenta como um corpo que possui diversas propriedades. O importante é reter que, para Heidegger, o modo de ser dos entes recebe seu sentido do modo de ser do ser-aí.

Esse modo de ser, por outro lado, não depende de nada além do próprio ser-aí. Como diz Heidegger no parágrafo quarto (p. 39), “[...] a existência só se decide a partir de cada ser-aí em si mesmo”. Isso não significa que o ser do ser-aí seja decidido apenas em função das escolhas desse ente. Muitas vezes seu ser se determina pelo “[...] meio em que ele caiu ou já sempre nasceu e cresceu” (Ibidem, p. 39). De um modo ou de outro, para o ser-aí, seu ser é algo que lhe interessa. Os entes não dotados de seu caráter de ser, por outro lado, não estabelecem relação alguma com o ser e conseqüentemente com seu próprio ser. Pode-se dizer, portanto, que a diferença fundamental entre o ser-aí e os demais entes consiste no seguinte: em função da compreensão de ser, o ser-aí lida com o ser dos demais entes e com seu próprio ser, os demais entes, por falta da mesma compreensão, não lidam com seu próprio ser e nem com o ser do ser-aí.

Se o ser-aí, diz Heidegger, se caracteriza, essencialmente, pela existência, isso significa que, de uma maneira ou de outra, ele já sempre se decidiu pelas suas possibilidades de ser. Não é possível imaginar, portanto, que poderia ocorrer um encontro com o ser-aí “em branco” à espera de alguma determinação. Sendo, ele já sempre caiu nessa ou naquela possibilidade de ser ou escolheu por esse ou por aquele modo de ser. O ser-aí já se encontra sempre delimitado em função de possibilidades específicas de ser.

A formulação da principal questão de *Ser e Tempo*, exposta sucintamente na introdução dessa dissertação, indicava justamente o ser do ser-aí como horizonte de uma possível descoberta do sentido do ser. Afirmava-se naquela ocasião: mesmo que o ser em geral não se submeta aos mesmos critérios de investigação aos quais os entes se submetem (o ser é indefinível segundo as leis da lógica tradicional), isso não significa que a questão pelo sentido do ser seja dispensável. O caminho para sua solução está no fato de que, em todo lidar do ser-aí com os entes, está pressuposta uma compreensão, mesmo que tácita e obscura, do sentido do ser em geral. A proposta de *Ser e Tempo* consiste em explorar a essência do ente que se move invariavelmente numa compreensão do ser de tal modo que seja possível esclarecer o que lá se encontra obscurecido: o ser em geral.

A investigação do modo de ser do ser-aí, a existência, se torna, assim, a principal meta de *Ser e Tempo*. Como se vê, entretanto, o ser-aí já sempre se move num horizonte particular de possibilidades de ser e, por essa razão, já se encontra sempre delimitado. O que interessa a Heidegger, contudo, não é essa ou aquela possibilidade específica que o ser-aí assumiu ou não, mas a necessária compreensão de ser na qual o ser-aí já sempre está e que deve, por essa razão, poder ser apreendida em qualquer delimitação do ser do ser-aí. A analítica desse ente não trata, portanto, da discussão dessa ou daquela possibilidade de ser, mas antes se dirige às estruturas fundamentais da existência em que, presumivelmente, será possível ler a compreensão do ser.

Heidegger elabora, assim, uma distinção entre aspecto existenciário (*Existenziell*) e aspecto existencial (*Existenzial*) do ser do ser-aí. São existenciárias as características que dependem da singularidade de cada ser-aí ou pertencem, acidentalmente, ao ser-aí. E “... só é existencial o que pertence [...] à constituição primordial do ser-aí em si mesmo”¹⁹. Nesse sentido, a analítica do ser-aí é uma analítica existencial, ou seja, a investigação das características essenciais do ente que se move, invariavelmente, na compreensão do ser.

Dentre os diversos existenciais discutidos por Heidegger para descoberta da compreensão tácita do ser apenas dois interessam aos propósitos da primeira seção do presente capítulo: a compreensão (*Verstehen*) e a interpretação (*Auslegung*). A razão disso é que, por intermédio deles, o ser-aí realiza a apreensão e a determinação do ser dos entes não dotados do seu caráter de ser. É justamente essa apreensão prévia dos entes que justifica a formulação do círculo da compreensão. Como foi visto, ele se coloca entre a compreensão prévia de um ente e sua compreensão explícita e se expressa, resumidamente, na seguinte fórmula: ao tentar descobrir o ser de um ente, o investigador só poderá encontrar a compreensão prévia que utilizou para recortar o setor de objetos a ser estudado.

O significado corriqueiro do termo “compreensão” corresponde, em certa medida, à acepção hermenêutica com a qual Heidegger estava familiarizado “no âmbito de [...] [seus] estudos de teologia” (HEIDEGGER, 1999, p. 79), isto é, de 1909 a 1911. Segundo Palmer (1999, p. 93), “para Schleiermacher, a compreensão enquanto arte é voltar de novo a experimentar os processos mentais do autor do

¹⁹ “... only that is existenciAL (Existenzial) which pertains (...) to the primordial constitution of There-being itself” (RICHARDSON, 2003, p. 49).

texto”. Assim, dizemos, corriqueiramente, que alguém compreende o outro, quando é capaz de experimentar os processos mentais daquele que proferiu determinada forma de discurso ou quando descobre o sentido que se coloca por detrás das palavras que lhe foram proferidas. Nesse sentido, por exemplo, um empregado compreendeu uma ordem quando é capaz de realizar a tarefa que o seu patrão tinha em mente ao proferir o comando.

Heidegger opera uma mudança de significado neste termo que se torna, na opinião de alguns, decisiva para a história da hermenêutica.²⁰ Através dela, a compreensão schleiermacheriana se apresenta como forma derivada de uma compreensão primária que determina, de início e na maior parte das vezes, o encontro do ser-aí com os entes não dotados de seu caráter de ser: a compreensão em sentido existencial.²¹

Esse novo conceito de compreensão recebe, em *Ser e Tempo*, a seguinte definição: “compreender é o ser existencial do próprio poder-ser do ser-aí de tal maneira que, em si mesmo, esse ser abre e mostra a quantas anda seu próprio ser” (Ibidem, p. 200).

Nessa definição e ao longo de todo parágrafo 31, Heidegger se refere ao ser do ser-aí com o termo ‘poder-ser’. O caráter de possibilidade do ser do ser-aí é, todavia, distinto do caráter de possibilidade que caracteriza o ente simplesmente dado. Como diz Heidegger (1999, p. 199), “a possibilidade de ser, que o ser-aí existencialmente sempre é, distingue-se tanto da possibilidade lógica e vazia como da contingência de algo simplesmente dado em que isso ou aquilo pode ‘se passar’”. O caráter de possibilidade do ser-aí não se caracteriza por aquilo que não é real e que, por essa razão, é inferior, ontologicamente, ao que se realizou. Também não se caracteriza como aquilo que é meramente acidental e não necessário. Por mais paradoxal que possa parecer, o ser-aí é necessariamente sua possibilidade de ser.

Com o termo ‘poder-ser’, Heidegger procura acentuar o aspecto dinâmico da lida constante do ser-aí com o seu próprio ser. O ente simplesmente dado não lida em nenhum nível com o ser e, por essa razão, não lhe está aberta a possibilidade de lidar com seu próprio ser. O ser-aí, por outro lado, se caracteriza essencialmente

²⁰ Cf. GRONDIN, J. Introdução à Hermenêutica Filosófica. São Leopoldo: Unisinos, 1999. P. 164.

²¹ “Em contrapartida, a ‘compreensão’, no sentido de um modo possível de conhecimento entre outros, que se distingue, por exemplo, do ‘esclarecimento’, deve ser interpretada juntamente com este como um derivado existencial da compreensão primária, que também constitui o ser do aí do ser-aí” (HEIDEGGER, 1999, p. 198).

pela compreensão do ser e, em função dela, está necessariamente na possibilidade de lidar com seu próprio ser. Isso não significa, contudo, que o ser-aí é um vazio de sentido que pode ser preenchido por essas possibilidades de ser ou por aquelas possibilidades de ser. Sendo, o ser-aí já sempre caiu ou escolheu determinadas possibilidades de ser e não outras. A caracterização da essência do ser-aí pela compreensão do ser não só lhe abre o próprio ser como possibilidade, mas implica na exigência ou na responsabilidade de ter de lidar com seu próprio ser. Nesse sentido que se afirma a possibilidade de ser como caráter necessário do ser do ser-aí.²²

A função específica da compreensão consiste, segundo a citação da página 200, em abrir e mostrar ao ser-aí a quantas anda seu próprio ser. Com isso, Heidegger quer dizer que pertence a todo ser-aí uma espécie de “saber” sobre seu próprio ser. O conteúdo deste “saber” é, com efeito, o conjunto de possibilidades que constitui o ser do ser-aí.²³

Apesar de, em *Ser e Tempo*, ser caracterizado como uma espécie de visão, este “saber” não pode, contudo, ser pensado de acordo com a noção de conhecimento sensível nem de acordo com a noção de conhecimento teórico. Para tanto, Heidegger (Ibidem, p. 203) enuncia a seguinte ressalva: “Ver’ significa não só não perceber com os olhos do corpo como também não apreender, de modo puro e com os olhos do espírito, algo simplesmente dado em seu ser simplesmente dado.” Tanto num caso como no outro, o que se visa é a apreensão de algo simplesmente dado. Esse modo de ser é estranho ao ser do ser-aí. Como foi dito, o ser do ente que compreende ser não pode ser entendido segundo os critérios com que se avaliam os entes não dotados de seu caráter de ser. Por essa razão, a visão específica do ser do ser-aí não pode ser pensada em consonância à visão teórica com a qual se apreende os entes simplesmente dados.

Ela também não pode ser pensada segundo a noção, apresentada acima, de circunvisão da ocupação. Nesse caso, o que se visa é o ente em função de sua serventia e de acordo com o modo de ser manual. Tal como o ser simplesmente dado, a manualidade é um modo de ser estranho ao ser do ser-aí e, por essa razão, não pode ser visado na modalidade de visão que pretende descobrir o ser do ser-aí.

²² “O ser-aí não é algo simplesmente dado que ainda possui de quebra a possibilidade de poder alguma coisa. Primariamente, ele é possibilidade de ser” (Ibidem, p. 198).

²³ “Como uma tal compreensão, ele (ser-aí) “sabe” a quantas ele mesmo anda, isto é, a quantas anda o seu poder-ser” (Ibidem, p. 200).

O que deve ser descoberto na compreensão existencial é o ser do ser-aí como existir.

Se o conteúdo da visão existencial é o poder-ser, então a compreensão é uma espécie de conhecimento de si. Esse não é, contudo, de matiz teórica e, portanto,

[...] não se trata de um exame perceptivo nem tampouco da inspeção de si mesmo como um ponto, mas de uma captação compreensiva de toda a abertura do ser-no-mundo *através* dos momentos essenciais de sua constituição (Ibidem, p. 202).

Essa captação compreensiva oferece ao ser-aí determinadas possibilidades de ser que ele pode assumir ou recusar. O que se abre na compreensão é o conjunto específico de possibilidades de ser do qual o ser-aí, em seu existir, dispõe. Esse “saber” não é teórico porque a possibilidade de investigação teórica não está necessariamente aberta ao ser-aí. Isso não significa, contudo, que ele não disponha de alguma compreensão de seu ser. Seu “saber” apenas não se elabora segundo os critérios de racionalidade e teoria. Os gregos da civilização micênica, por exemplo, não dispunham da filosofia e das ciências como formas de compreensão teórica. Seu conhecimento de si se realizava, porém, de acordo com critérios religiosos ou míticos. Tanto a compreensão religiosa ou mítica quanto a teórica são formas derivadas da compreensão existencial que comprovam a incontornável condição do ser-aí de se mover na perspectiva de um “saber” sobre as suas possibilidades de ser.

O mesmo ocorre com a circunvisão da ocupação. Os diversos modos de se ocupar com os entes intramundanos são, de uma forma ou de outra, compreendidos pelo ser-aí. A possibilidade de ser marceneiro, mencionada acima, já foi, em algum momento, aberta ao ser-aí para que dela ele pudesse se ocupar. O ser-aí sabe, portanto, como ser marceneiro ou o ser no modo do martelar. Essa compreensão, contudo, não manifesta um conhecimento teórico dos aspectos que compõem o modo de ser marceneiro, mas expressa, ao contrário, uma capacidade do ser-aí, isto é, um poder do ser-aí. Por essa razão, Heidegger inicia a discussão sobre a compreensão com uma referência ao sentido de “estar cavaleiro de...”, “estar por cima de...” ou “poder alguma coisa”. A compreensão em sentido existencial indica,

assim, muito mais uma maestria ou um saber fazer do que um saber ou conhecimento teórico.

Esse “saber” não se esgota, entretanto, no conjunto de possibilidades de ser do ser-aí. Em função da estrutura existencial do ser-no-mundo, a “compreensão da existência como tal é sempre compreensão do mundo” (Ibidem, p. 202).

A relação entre ser-aí e mundo não deve ser entendida, em *Ser e Tempo*, como a justaposição de dois entes simplesmente dados no tocante à sua posição no espaço. Com o existencial do ser-no-mundo, Heidegger quer indicar que mundo pertence ao ser-aí como algo que lhe é familiar. Para tanto, chama a atenção para o sentido latino da preposição “em”, que constitui uma das três partes da expressão “ser-no-mundo”, e significa, originalmente, morar, habitar, deter-se. Nessa acepção, a expressão “mundo” se aproxima – mesmo com certas ressalvas²⁴ – do que se costuma chamar de mundo ambiente. O ser-aí habita o mundo que é circunscrito pelas suas possibilidades de ser. Assim, o mundo não é entendido, em *Ser e Tempo*, como uma cápsula ontologicamente autônoma onde o ser-aí se encontra. É, ao contrário, o “em que” do ser-aí circunscrito pelas possibilidades de ser abertas na compreensão. “Mundo’ é um caráter do próprio ser-aí” (Ibidem, p. 105).

Tão originária quanto à abertura de possibilidades de ser pela compreensão é, por conseguinte, a abertura do mundo em que o ser-aí é e está. Junto com elas, porém, os entes não dotados do caráter de ser do ser-aí também recebem sua delimitação. Compreensão da existência não é, portanto, apenas compreensão de mundo, mas é também compreensão dos entes intramundanos.

Como foi dito acima, os entes não dotados do caráter de ser do ser-aí são caracterizados por Heidegger ou pelo termo ‘*vorhandenheit*’ ou pelo termo ‘*zuhandenheit*’. Em ambos, constatou-se a presença do radical ‘*hand-*’, cujo significado é ‘mão’ e que foi explicado a partir da comparação com o modo de ser próprio do ser-aí: a existência. Essa explicação dizia o seguinte: Heidegger utiliza o radical ‘*hand-*’ nos dois termos para manter explícito o fato de que os modos de ser dos entes não dotados de uma compreensão de ser, a manualidade ou o ser simplesmente dado, se determinam a partir do modo de ser do ser-aí. O privilégio do ser-aí frente aos demais entes consiste na possibilidade de lidar com o ser em geral, com o próprio ser e com o ser dos demais entes. Essa possibilidade não está

²⁴ Cf. Ibidem, p. 96.

disponível, em função da falta de uma compreensão de ser, para os entes não dotados do caráter de ser do ser-aí. A manutenção do radical ‘*hand-*’ nos dois termos indica, portanto, que o ser dos demais entes é delimitado a partir da existência do ser-aí.

Se o que a compreensão mostra é o ser do ser-aí e o ser dos demais entes é delimitado a partir do ser desse ente, então o existencial da compreensão também mostra o ser dos entes não dotados da compreensão de ser. Concomitantemente, portanto, a compreensão do ser do ser-aí é compreensão de mundo e dos entes intramundanos. Essa forma de ‘saber’ se consolida, contudo, no existencial da interpretação.

Tal como a compreensão, o termo ‘interpretação’ é repensado em *Ser e Tempo* em consonância à caracterização do ser do ser-aí como existência. Pode-se entendê-lo, portanto, segundo o mesmo duplo nivelamento que foi aplicado à compreensão: um nível de interpretação implícita e outro nível de interpretação explícita.²⁵ Nesse caso, contudo, a diferença entre as duas formas de interpretação é percebida com maior facilidade, pois Heidegger utiliza termos distintos para nomeá-las: para a interpretação existencial, utiliza ‘*Auslegung*’ e, para a interpretação explícita, usa ‘*Interpretation*’. Tal como no caso da compreensão, o segundo sentido é derivado do primeiro.

Segundo Heidegger (Ibidem, p. 205), o “como” constitui a estrutura de explicitação do compreendido; ele constitui a interpretação”. Em todo lidar cotidiano, o ser-aí já sempre se move numa interpretação de si e dos entes como isso ou aquilo. O ser-aí se apresenta como marceneiro, como pintor ou como filósofo. O copo se apresenta como recipiente, a porta como meio de ingresso numa sala, a caneta como instrumento de escrita. Todo ‘saber’ em que a compreensão se manifesta implica, segundo *Ser e Tempo*, na apreciação de ‘algo como algo’. Por

²⁵ O erro capital de Jean Grondin, em seu livro *Introdução à Hermenêutica Filosófica*, repousa, com efeito, na percepção parcial deste duplo nivelamento em que os termos “compreensão” e “interpretação” são discutidos em *Ser e Tempo*. No primeiro caso, ele apreende corretamente a distinção entre a compreensão enquanto abertura de possibilidades de ser do ser-aí e compreensão enquanto um modo de conhecimento entre outros. No caso da interpretação, porém, a mesma percepção não ocorre. Grondin a trata, exclusivamente, como uma operação humana que pretende apreender o sentido escondido por detrás do sinal lingüístico, isto é, que pretende conduzir à compreensão como uma forma de conhecimento; enquanto, de outro lado, lhe permanece completamente velado o sentido de interpretação como determinação ontológica do ser-aí. Prova do uso exclusivo do termo ‘interpretação’ em sua acepção explícita encontra-se na seguinte afirmação: “este esclarecimento, e não mais do que isto, deve ser prestado pela interpretação – literalmente, como uma “*Aus-einander-legung*”(um des-membra-mento) do implicitamente já pré-entendido” (GRONDIN, 1999, p. 164).

isso, diz Heidegger (Ibidem, p. 204), “a interpretação se funda existencialmente na compreensão e não vice-versa”.

À forma de interpretação que se manifesta no mundo das ocupações do ser-aí, guiado pela circunvisão, corresponde o que Heidegger chama de ‘como’ hermenêutico-existencial. Com esse termo, o autor de *Ser e Tempo* caracteriza a forma em que, de início e na maior parte das vezes, a interpretação se manifesta. Na interpretação da circunvisão, o ser-aí não pretende descrever o ente tal como ele é em si mesmo e, por isso, muitas vezes nem desperdiça palavras para apreendê-lo. A interpretação cotidiana dos entes se elabora, constantemente, sem que o ser-aí, absorto nos diversos modos da ocupação, perceba sua concretização. O martelo, por exemplo, já está tão vinculado a sua serventia e ao martelar que, na maior parte dos casos, os outros sentidos que ele possa ter não são descobertos pelo ser-aí. Poucos veriam no martelo a possibilidade de composição de uma obra de arte. A interpretação da ocupação já desentranhou o martelo de tal modo que compreendê-lo como uma obra de arte é uma possibilidade fechada para o ser-aí cotidiano. Ele, no entanto, por conta do modo de ser dos entes ser sempre em função de sua mão, já sempre se decidiu, consciente ou inconscientemente, pela interpretação dos entes como isso ou como aquilo. Por isso, diz Heidegger (Ibidem, p. 222):

“Em primeiro lugar”, nós nunca escutamos ruídos e complexos acústicos. Escutamos o carro rangendo, a motocicleta. Escuta-se a coluna marchando, o vento Norte, o pica-pau batendo, o fogo crepitando. É indispensável uma atitude artificial e complexa para se ‘ouvir’ um ‘ruído puro’.

O ser-aí pode, contudo, abandonar o modo de ser cotidiano e ingressar no modo de ser teórico. Com isso, diz Heidegger, o ‘como’ hermenêutico-existencial se modifica e “[...] é forçado a nivelar-se com o ser simplesmente dado” (Ibidem, p. 216).

No ‘como’ da interpretação como proposição teórica, o ente tomado de acordo com sua serventia se perde e não interessa mais ao ser-aí em função de um dos modos cotidianos da ocupação. À forma de interpretação que se manifesta no modo de ser teórico do ser-aí corresponde o que Heidegger chama de ‘como’ apofântico.

Em sua análise do termo ‘ἀπόφανσις’, do qual deriva o termo apofântico, Heidegger (Ibidem, p. 63) afirma o seguinte:

o discurso (ἀπόφανσις) autêntico é aquele que retira o *que* diz daquilo sobre que discorre de tal maneira que, em seu discurso, a comunicação discursiva revele e, assim, torne acessível aos outros, aquilo sobre que discorre.

A interpretação apofântica diz respeito, portanto, à dimensão do discurso que pretende comunicar e, por essa razão, aparece em *Ser e Tempo* por ocasião da análise da proposição como modo derivado de interpretação. O termo alemão que foi traduzido por ‘proposição’ é ‘*Aussage*’ e nele é possível perceber o radical de ‘*sagen*’ que se traduz, geralmente, por ‘dizer’. A proposição é, por conseguinte, a forma de interpretação que pretende dizer algo sobre alguma coisa. Ela é, nesse sentido, uma declaração, uma demonstração ou uma descoberta.

A análise etimológica que Heidegger faz do termo ‘ἀπόφανσις’ revela, justamente, o sentido de descoberta: ‘φανσις’ deriva do verbo na voz média ‘φαίνεσθαι’, cujo significado é ‘deixar e fazer ver’ e o prefixo ‘ἀπό-’ contém a idéia de origem e descendência, razão pela qual pode ser traduzido por ‘a partir de’. ‘ἀπόφανσις’ significa, assim, ‘deixar e fazer ver a partir de...’. Em *Ser e Tempo*, o juízo que pretende mostrar alguma coisa a partir de si mesma chama-se, portanto, apofântico.

Quando o ser-aí, diz Heidegger, pretende deixar e fazer ver uma coisa a partir do que ela é em si mesma, opera-se uma mudança fundamental no modo em que o ser-aí considera o ser desse ente. O modo cotidiano de ser, imerso em alguma forma de ocupação, sofre uma quebra e a circunvisão do ser-aí desaparece. O ente deixa de ser considerado como um instrumento e interpelado em função de sua serventia. As referências que o relacionam aos outros instrumentos são abandonadas. Ele deixa de se caracterizar pelo modo de ser da ‘*Zuhandenheit*’. “Aquilo *com que lidava manualmente* o fazer, isto é, a execução, torna-se aquilo ‘sobre’ o que a proposição demonstra” (Ibidem, p. 215). O ente deixa de estar à (*zu-*) mão do ser-aí para estar *diante* (*vor-*) de sua mão. Ele ingressa no modo de ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*).²⁶

A proposição opera, portanto, uma mudança no ser do ente que vem ao encontro do ser-aí. O ‘como’ hermenêutico-existencial da lida cotidiana, onde os

²⁶ Por conta da forma sintética segundo a qual foi apresentada essa descrição, cabe mencionar a seguinte ressalva de Heidegger (Ibidem, p. 216): “uma variedade de graus intermediários ocorre entre a interpretação totalmente entranhada na compreensão ocupacional e o caso extremo de uma proposição teórica sobre seres simplesmente dados.”

entes são interpelados em função de sua serventia é abandonado em prol do ‘como’ apofântico da proposição, onde são tomados como algo sobre o que discorrer. *Ser e Tempo* expõe, assim, a diferença de níveis entre a interpretação existencial (*Auslegung*) e a interpretação explícita (*Interpretation*).

Relacionando a discussão sobre a interpretação à discussão sobre a compreensão, encontra-se o seguinte: a compreensão existencial se relaciona à interpretação do ‘como’ hermenêutico-existencial, a compreensão em sentido explícito se relaciona à interpretação do ‘como’ apofântico. Assim, em todo modo de ser, a compreensão já sempre abriu as possibilidades de ser do ser-aí e, desse modo, já sempre o interpretou como isso ou aquilo. O ‘saber’ de si que se manifesta na compreensão já é sempre uma interpretação do próprio ser do ser-aí. A compreensão, nesse sentido, interpreta o ser desse ente. Além disso, em função da caracterização existencial do ser-aí pela estrutura do ser-no-mundo, as possibilidades de ser interpretadas pela compreensão se transladam na compreensão interpretativa do mundo do ser-aí. O mundo é interpretado dessa ou daquela maneira por conta da interpretação do ser do ser-aí como isso ou aquilo. Finalmente, os entes não dotados do caráter de ser do ser-aí também são compreendidos e interpretados existencialmente de acordo com as possibilidades de ser do ente que se move na compreensão de ser. A abertura do ser-aí implica, portanto, necessariamente na compreensão interpretativa de suas possibilidades de ser, de possibilidades de ser do mundo e de possibilidades de ser dos entes intramundanos.

Esse ‘saber’ em que o ser-aí já sempre é e está pode, no entanto, se tornar explícito. A compreensão existencial se transforma, assim, em compreensão explícita e, junto com ela, a interpretação hermenêutica-existencial se transforma em interpretação apofântica. Se o visado na interpretação explícita for o próprio ser-aí, então ele passa a ser considerado como um ser simplesmente dado que se determina por essas ou aquelas características. Se, por outro lado, a interpretação apofântica visar os entes destituídos do caráter de ser do ser-aí, então eles abandonam o modo de ser da manualidade e ingressam no modo de ser do que é simplesmente dado. Tanto num caso como no outro, a compreensão e a interpretação existenciais primárias sofrem modificações que resultam em considerações diferentes do ser dos entes.

O modo de ser em que o ente se apresenta em sua compreensão e interpretação explícitas, entretanto, deriva do modo de ser em que o ente é considerado de início e na maior parte das vezes. Na verdade, o ente não pode nem se tornar a meta de uma investigação ou questionamento, se já não tiver sido, de algum modo, aberto pela compreensão e interpretação existenciais. Como seria possível, por exemplo, querer explicitar os aspectos essenciais da cadeira, se seu ser já não estivesse, mesmo que obscuramente, compreendido pelo ser-aí cotidiano? Por essa razão, Heidegger afirma, constantemente, em *Ser e Tempo* que a compreensão explícita e a interpretação explícita são derivadas, respectivamente, da compreensão e da interpretação existenciais do ser-aí.²⁷

O sentido em que o ente se apresenta, portanto, não pertence ao ente como se ele pudesse, de algum modo, estar à parte do ser-aí. Seja descoberto pela compreensão e interpretação explícitas ou pressuposto na compreensão e interpretação existenciais, o sentido de um ente só é em função do ser-aí. Por isso, afirma Heidegger (Ibidem, p. 208):

Sentido é um existencial do ser-aí e não uma propriedade colada sobre o ente, que se acha por 'detrás' dele [sic] ou que paira não se sabe onde, numa espécie de 'reino intermediário' [...] *somente o ser-aí pode ser com sentido ou sem sentido.*

Reconsiderando o círculo da compreensão à luz das análises dos parágrafos 31, 32 e 33 de *Ser e Tempo*, pode se reformulá-lo da seguinte maneira: toda interpretação apofântica que pretenda conduzir à compreensão explícita do sentido do ser de um ente só pode descobrir o ser que o próprio ser-aí já compreendeu e interpretou existencialmente. Era essa a estrutura que irrompia nos três exemplos citados na introdução dessa dissertação. A perspectiva de compreender e interpretar explicitamente o ser da linguagem só pode descobrir o sentido em que ela já foi pressuposta na compreensão e interpretação existenciais. O sentido do ser da arte que pode vir à compreensão e interpretação explícita é somente aquele que já foi pressuposto na compreensão e interpretação implícitas. E, finalmente, apenas o sentido do ser em geral compreendido e interpretado implicitamente pelo ser-aí cotidiano pode vir a se explicitar na compreensão e interpretação temáticas. Por

²⁷ “Por enquanto, trata-se apenas de esclarecer, numa demonstração do caráter derivado da proposição com referência à compreensão e interpretação, que a ‘lógica’ do λόγος se radica na analítica existencial do ser-aí” (Ibidem, p. 218). Cf. também o texto citado na nota 23 dessa dissertação.

isso, ao descrever o existencial do sentido do parágrafo 32, concluí Heidegger o seguinte sobre o projeto de *Ser e Tempo* (Ibidem, p. 209):

E ao se questionar sobre o sentido do ser, a investigação não medita nem ruma sobre alguma coisa que estivesse no fundo do ser. Ela pergunta sobre ele mesmo na medida em que ele se dá dentro da compreensibilidade do ser-aí. O sentido do ser jamais pode ser contraposto ao ente ou ao ser enquanto “fundamento” de sustentação de um ente, porque o “fundamento” só é acessível como sentido mesmo que, em si mesmo, seja o abismo de uma falta de sentido.

A constatação heideggeriana de que, antes de qualquer investigação teórica que leve ao conhecimento rigoroso, há uma espécie de saber ‘questionável’ oriundo do modo de ser cotidiano do ser-aí não representa nenhuma novidade na história da filosofia. O que, contudo, diferencia Heidegger da tradição filosófica é a descoberta do caráter existencial da compreensão e da interpretação. A caracterização do ser do ser-aí como existência propicia ao autor de *Ser e Tempo* a possibilidade de reavaliar o papel do ‘conhecimento vulgar’ no qual os homens se encontram, de início e na maior parte das vezes, e vetar a possibilidade de simplesmente abandoná-lo. Como existenciais, a compreensão e a interpretação determinam e já sempre determinaram o encontro do ser-aí com os entes não dotados do seu caráter de ser. Isso significa que a perspectiva de descoberta do ente em si mesmo implica, a princípio, numa grave ilusão. Como seria possível descobrir o ente em si mesmo, se seu ser se determina a cada momento a partir do ser do ser-aí?

Os existenciais da compreensão e da interpretação resultam na incômoda situação de não ser possível acessar o ente em si mesmo mas apenas o ser que foi interpretado e compreendido previamente pelo ser-aí. Toda perspectiva de descoberta explícita do ser do ente é, nesse sentido, infrutífera e se move, portanto, no círculo supracitado. Desse modo, “a interpretação nunca é a apreensão de um dado preliminar, isenta de pressuposições” (Ibidem, p. 207). A compreensão e interpretação existenciais já sempre dispuseram os entes segundo determinadas possibilidades de ser e a compreensão e interpretação explícitas só podem descobrir aquilo que foi previamente estabelecido. Alçada ao nível existencial e portanto necessário, o conhecimento vulgar em que o ser-aí se move de início e na maior parte das vezes não pode ser simplesmente deixado de lado.

Surge, assim, a incontornável questão: se o ser-aí não é capaz de abandonar a compreensão prévia que tem sobre o ser dos entes e se move sempre dentro dos

limites impostos por ela, qual nível de conhecimento pode ser esperado do ser-aí? Quais atributos caracterizam o conhecimento teórico elaborado pelo ente que se move na compreensão de ser? Em que medida é possível falar que o ser-aí conhece os entes e não vê somente o que sua pré-compreensão instituiu?

1.2. OS PRECONCEITOS DO SER-AÍ

No prefácio à segunda edição de *Verdade e Método*, podemos encontrar a explícita adesão de Gadamer às teses desenvolvidas por Heidegger em *Ser e Tempo*. O filósofo de Marburgo, logo de início, toma como correta a descoberta da pré-estrutura da compreensão e do aspecto existencial com que Heidegger a revestiu. Diz ele, em *Verdade e Método*, o seguinte (p. 16):

a analítica temporal da existência (*Dasein*) humana, que Heidegger desenvolveu, penso eu, mostrou de maneira convincente que a compreensão não é um modo de ser, entre outros modos de comportamento do sujeito, mas o modo de ser do próprio ser-aí (*Dasein*).²⁸

A influência de Heidegger sobre Gadamer não se esgota, contudo, na aceitação de algumas teses formuladas em *Ser e Tempo*. A problemática própria de *Verdade e Método* depende integralmente das teses heideggerianas e somente a partir delas pode elaborar sua teoria da experiência hermenêutica.

Apesar do compromisso geral de Gadamer com as teses de Heidegger, seu comentário e interpretação das discussões dos parágrafos 31, 32 e 33 de *Ser e Tempo* se realizam, detalhadamente, apenas na segunda parte de *Verdade e Método*. O principal problema de Gadamer nesse momento é, com efeito, a avaliação das consequências, que têm para as ciências do espírito, a descoberta do aspecto ontológico da pré-compreensão do ser-aí.²⁹ Tal tarefa constitui apenas uma parte do projeto geral de *Verdade e Método*, que mobiliza todas as suas forças em direção da seguinte questão: como é possível o conhecimento em todos os setores da experiência humana e não somente no domínio das ciências do espírito, uma vez que Heidegger elaborou a pré-estrutura da compreensão?

Ela [a investigação de *Verdade e Método*] porém não a coloca [questão filosófica], de modo algum, unicamente às assim chamadas ciências do espírito (no seio das quais, ela daria preferência, então, para determinadas

²⁸ Assim como deixamos de traduzir o termo alemão 'Dasein' por presença como ocorre na edição brasileira de *Ser e Tempo* e passamos a traduzi-lo por ser-aí, as citações do texto de *Verdade e Método*, onde aparecer a palavra 'Dasein', também sofrerão a mesma alteração. Os motivos para tal alteração são os mesmos que foram apresentados anteriormente. Cf. nota 07.

²⁹ "Em todo caso, cabe indagar pelas consequências que têm para as ciências do espírito o fato de Heidegger derivar fundamentalmente a estrutura circular da compreensão a partir da temporalidade do ser-aí" (Ibidem, p. 400).

disciplinas clássicas); e sobretudo ela não coloca a questão à ciência e suas formas de experiência – essa investigação coloca a questão ao todo da experiência humana de mundo e da práxis da vida. Ela pergunta, para falar com Kant: como é possível o conhecimento? (Ibidem, p. 16).³⁰

Em função desta forte vinculação do projeto de *Verdade e Método* às investigações de *Ser e Tempo*, é possível pensar que Gadamer simplesmente desdobrou as intuições originárias do pensamento de Heidegger que, por força da obsessão pela questão do ser, não foram elaboradas com maior diligência.³¹ Os objetivos dessa parte do primeiro capítulo são, entretanto, descobrir, no interior de *Verdade e Método*, quais opções interpretativas foram feitas diante dos impasses causados pela leitura de *Ser e Tempo* e, finalmente, averiguar as diferenças e semelhanças que elas estabelecem com a interpretação do problema do círculo da compreensão desenvolvida anteriormente.

Afirmar que *Verdade e Método* admite a descrição heideggeriana da pré-estrutura da compreensão significa que Gadamer concorda que todo encontro com os entes, seja ele teórico ou não, se realiza sempre a partir dos preconceitos de que o ser-aí já sempre dispõe. Sua explícita adesão à tese de Heidegger se manifesta, com efeito, na análise etimológica e histórica que faz do termo “preconceito” (*Vorurteil*). O ponto nuclear de seu argumento consiste em remover a carga negativa que foi depositada neste termo e assuntar o sentido original de anterioridade expresso no prefixo *vor-*.

“Em si mesmo, ‘preconceito’ (*Vorurteil*) quer dizer um juízo (*Urteil*) que se forma antes da prova definitiva de todos os momentos determinantes segundo a coisa” (GADAMER, 1999, p. 407). Gadamer chama a atenção aqui para o uso jurisprudencial do termo: o preconceito ou prejuízo (*Vorurteil*) constitui a decisão jurídica prévia que ocorre antes de ser escolhida a sentença definitiva. O sentido etimológico não contém, assim, nenhum aspecto negativo e expressa apenas a situação de anterioridade de um determinado juízo ou conceito.

De acordo com *Verdade e Método*, a negatividade que costumeiramente se atribui ao termo ‘preconceito’ se origina nas discussões realizadas no interior do

³⁰ Todavia, a pergunta de Kant pela possibilidade do conhecimento desconhece a pré-estrutura da compreensão e o papel determinante dos preconceitos na apreensão dos entes. Deste modo, o filósofo moderno parte da pressuposição da possibilidade de isenção do observador no conhecimento e distancia-se claramente do problema gadameriano.

³¹ “Esta orientação do pensamento para o problema hermenêutico está eminentemente implícita em Heidegger” (PALMER, 1999, p. 171).

Iluminismo. Para este movimento, a anterioridade do preconceito consistia na ausência de um critério de racionalidade e na conseqüente falta de um trabalho de investigação pautado na coisa. Nesse sentido, é possível encontrar o conceito de um objeto quando se lhe destina uma investigação racional. Sem ela, o objeto é julgado preconceituosamente e o conhecimento que se estabelece sobre ele está à mercê da crítica e da rejeição. Somente um uso disciplinado e constante da razão permite afastar o risco iminente de erro a que se está submetido quando as coisas são consideradas a partir das opiniões prévias e sem um trabalho de investigação.³² Por isso, ouvimos de um dos grandes precursores do Iluminismo a seguinte afirmação:

Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde os meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário fundar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências (DESCARTES, 1979, p. 85).

O projeto das meditações cartesianas constata, inicialmente, o fato de que o conhecimento adquirido pelo autor desde os seus primeiros anos, o conduziu, muitas vezes, ao erro e afirma, portanto, a incerteza e a conseqüente possibilidade de dúvida a que estão submetidas as próprias opiniões prévias. Essa constatação está, até o momento, em perfeita harmonia com o conceito de preconceito citado acima: àquilo que foi decidido antes de um trabalho de investigação está aberto tanto a possibilidade de verdade quanto a possibilidade de falsidade. É, portanto, bastante plausível que os preconceitos possam conduzir ao erro. A partir dessa constatação, entretanto, Descartes extrai a seguinte conseqüência: se as opiniões prévias podem estar erradas, então, para assegurar algo de firme e constante nas ciências, é preciso se desfazer de tudo aquilo que havia aprendido e promover um exame detalhado sobre todas as coisas. Ora, essa conseqüência é uma perspectiva muito radical da constatação da incerteza das opiniões. Se, muitas vezes, as opiniões prévias foram incorretas, isso não significa que todas as opiniões prévias sejam falsas. Algumas delas podem, ao contrário, conter verdade. O modo radical com que

³² “Seja como for, a tendência geral do *Aufklärung* é não deixar valer autoridade alguma e decidir tudo diante do tribunal da razão” (Ibidem, p. 408-409).

Descartes se comporta em relação aos preconceitos se confirma, com mais vigor, na seqüência da primeira meditação (p. 85):

[...] não será necessário, para alcançar esse desígnio [destruir todas as antigas opiniões], provar que todas elas são falsas, o que talvez nunca levasse a cabo; mas, uma vez que a razão já me persuade de que não devo menos cuidadosamente impedir-me de dar crédito às coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis, do que às que nos parecem manifestamente ser falsas, o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas.

A estrutura da ‘dúvida hiperbólica’ consiste, portanto, em tomar como falso tudo aquilo de que se possa duvidar. Se as opiniões prévias forem dubitáveis, isso bastará para que Descartes as tome como falsas. O autor das *Meditações Metafísicas* leva ao extremo a incerteza que caracteriza os preconceitos e salta da constatação de que o conhecimento adquirido anteriormente está na possibilidade de incorreção para a dura constatação de que todo conhecimento adquirido em momentos anteriores é incorreto. Cria, assim, uma oposição entre preconceitos e razão, entre opinião prévia e conhecimento verdadeiro. Desse modo, deposita no conceito de preconceito a carga negativa que ele carregará ao longo de todo o Iluminismo.

O projeto das meditações cartesianas encerra, portanto, um abandono das opiniões prévias e a submissão de todas as coisas a um exame racional e rigoroso. Apenas ele, segundo Descartes, permite assegurar algo de firme e constante nas ciências. Expressa, assim, o filósofo moderno a crença iluminista nas capacidades da razão e sua perspectiva negativa dos preconceitos.

“Segundo a teoria dos preconceitos desenvolvida pelo *Aufklärung*, [todavia] [...] é preciso distinguir os preconceitos gerados pelo respeito humano, dos preconceitos por precipitação” (GADAMER, 1999, p. 408). De duas formas distintas, o homem pode errar em seu conhecimento das coisas. Ele pode errar tanto porque não se dispõe a utilizar a própria razão, entregando a alguém o poder de apreensão dos entes; ou pode errar por utilizá-la incorretamente. A conseqüência nos dois casos é, segundo o Iluminismo, a mesma: o erro. Há, no entanto, uma importante diferença.

Enquanto no caso de precipitação se erra ao tentar utilizar a razão; no caso do respeito a autoridade do outro, voluntariamente, abdica-se do seu uso. Se, no primeiro caso, a correção do erro está naturalmente em curso, pois já existe de

antemão uma inclinação racional; no segundo, faz-se necessária uma ruptura com a orientação precedente e um ingresso na perspectiva de uso da razão. Portanto,

no que se refere imediatamente à divisão dos preconceitos em preconceitos de autoridade e por precipitação, é claro que na base dessa distinção encontra-se a premissa fundamental do *Aufklärung*, segundo a qual um uso metódico e disciplinado da razão é suficiente para nos proteger de qualquer erro. Essa é a idéia cartesiana de método. A precipitação é a verdadeira fonte de equívocos que induz ao erro no uso da razão. A autoridade, pelo contrário, é a culpada de que nós não façamos uso da própria razão. A distinção se baseia, portanto, numa oposição excludente de autoridade e razão. O que é digno de se combater é a falsa e prévia aceitação [...] das autoridades (Ibidem, p. 416-417).

O Iluminismo concentra na razão toda possibilidade de verdade e, diante desta concepção, qualquer caso de respeito a autoridade se transforma em atitude disparatada e inútil. De fato, a autoridade não está necessariamente errada. A ela está aberta tanto a possibilidade de acerto quanto a possibilidade de erro. O problema se encontra, com efeito, no fato de que, ao respeitar a autoridade, o homem necessariamente abdica do uso de sua própria razão e se arrisca, assim, a errar junto com aquele a quem destinou seu respeito. Se um uso disciplinado e constante da razão conduz necessariamente ao conhecimento, não há justificativa plausível para abandoná-lo em prol da mera possibilidade que a autoridade tem de estar correta.

O que ocorre, entretanto, como foi visto nas *Meditações Metafísicas* de Descartes, é que a mera possibilidade que o preconceito oriundo do respeito a autoridade tem de estar incorreto é alçada a condição de realidade única. Não importa que os preconceitos originados pelo respeito a autoridade conttenham a possibilidade de acerto, pois o uso disciplinado e constante da razão garante o acesso à verdade. Na posse desse recurso, respeitar a autoridade não faz o menor sentido, porque a verdade pode ser garantida por outra via. Gradualmente, a possibilidade de acerto dos preconceitos desaparece e o uso disciplinado e metódico da razão passa a valer como única forma de acesso ao conhecimento verdadeiro.

Para Gadamer, portanto, o Iluminismo estabeleceu uma oposição excludente entre uso da razão e o respeito a autoridade e, assim, “sobre a base de um esclarecedor conceito de razão e liberdade, o conceito de autoridade pôde se

converter simplesmente no contrário de razão e liberdade, no conceito de obediência cega” (Ibidem, p. 419).

Diante desta caracterização, Gadamer inicia sua crítica ao extremismo com o qual o Iluminismo apreendeu o conceito de autoridade. Seu argumento repousa, com efeito, sobre a eliminação da oposição entre autoridade e razão e na perspectiva de compreender o respeito a autoridade como um ato racional.

Segundo *Verdade e Método*, não chega sequer a ocorrer ao Iluminismo, “[...] que entre os preconceitos que afetavam a quem se encontra sujeito a autoridades, também podem haver os que contenham verdade...” (Ibidem, p. 418). Se respeitar a autoridade significa abdicar do uso da própria razão; por outro lado, não implica em abdicar do uso em geral da razão. Não é necessário que a autoridade respeitada exclua, em sua apreensão das coisas, um uso disciplinado da razão e, por conseguinte, a opinião que recebemos dela não é necessariamente errada ou irracional. À autoridade está aberta, certamente, a possibilidade de ser também uma fonte racional de verdade; “... o que [– segundo Gadamer –,] o *Aufklärung* ignorou em sua pura e simples difamação generalizada contra a autoridade” (Ibidem, p. 419).

“Na realidade, a autoridade não tem nada a ver com obediência, mas com conhecimento” (Ibidem, p. 420). Respeitar a autoridade pode ser, em muitos casos, não uma abdicação da razão mas um uso da própria razão. Aquele que se sujeita à autoridade pode fazê-lo porque reconhece que o outro está acima em juízo e, consciente de suas próprias limitações, lhe concede seu poder de julgamento. Esse é o tipo de autoridade que encontramos no caso do educador. Não por obediência cega mas por reconhecimento da superioridade alheia, o educando concede ao educador seu poder de julgamento e guia-se, a partir deste ato de respeito, pelo juízo alheio. Para Gadamer, “a autoridade das pessoas não tem seu fundamento último num ato de submissão ou abdicação da razão, mas num ato de reconhecimento e conhecimento: reconhece-se que o outro está acima de nós em juízo e perspectiva e que, por consequência, seu juízo precede, ou seja, tem primazia em relação ao nosso próprio” (Ibidem, p. 419).

Verdade e Método, portanto, chama a atenção para o fato de que nem sempre o respeito a autoridade nos oferece opiniões incorretas ou irracionais sobre as coisas e, por conseguinte, não há razão alguma para ratificar a posição iluminista de combate radical contra o respeito as autoridades. O que importa, no entanto, aos

presentes propósitos é a clara adesão de Gadamer à tese da possível positividade dos preconceitos.

Pode-se imaginar que, para Gadamer, o equívoco iluminista na consideração sobre os preconceitos funda-se na desatenção ao sentido de anterioridade do prefixo ‘*vor-*’ Sustentado pela posição de que é possível se libertar de todas as opiniões prévias a partir de um uso disciplinado da razão, o Iluminismo ignorou que “... na medida em que um preconceito nos determina, não o conhecemos nem o pensamos como um juízo” (Ibidem, p. 447). O que o caracteriza, essencialmente, é uma validade prévia que nos passa despercebida. Por isso, ao explicar a natureza dos preconceitos, Gadamer evoca o conceito de situação.

Segundo *Verdade e Método*, “... situação se caracteriza pelo fato de não nos encontrarmos diante dela e, portanto, não podemos ter um saber objetivo dela” (Ibidem, p. 451). Na medida em que se caracterizam por uma validade prévia, os preconceitos constituem as opiniões de que já sempre dispomos e nas quais já sempre nos encontramos. Mesmo que nos desloquemos para fora de um conjunto de preconceitos a fim de apreender a situação desde a qual apreendíamos os entes, necessariamente nos colocaremos em outra situação que não nos estará objetivamente disponível. Por essa razão, para Gadamer, o Iluminismo julgou mal a natureza dos preconceitos. Diante da possibilidade do conhecimento racional, transformou-os em falsos juízos e ignorou a validade prévia que lhes caracteriza essencialmente. Assim, acreditou ser capaz de superar todas as opiniões prévias e não percebeu que até mesmo a posição racional se realiza a partir de uma determinada situação e por conseguinte a partir de um determinado conjunto de preconceitos. Podemos dizer, portanto, que, para Gadamer, no seu afã de superação dos preconceitos, o Iluminismo não se tornou, pela própria natureza do conceito de situação, consciente dos seus próprios preconceitos.³³

Com o conceito de situação, Gadamer alcança uma formulação dos preconceitos muito semelhante à formulação da pré-estrutura compreensiva de Heidegger. O ser-aí se encontra necessariamente numa situação específica a partir da qual ele lida com os entes que lhe vêm ao encontro. Ela lhe confere sempre um conjunto igualmente específico de preconceitos que o conduzem na apreensão dos entes. Por essa razão, “[...] ao conceito de situação pertence essencialmente o

³³ “Pois há realmente um preconceito do *Aufklärung* que suporta e determina sua essência: esse preconceito básico do *Aufklärung* é o preconceito contra os preconceitos [...]” (Ibidem, p. 407).

conceito de horizonte. Horizonte é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo que é visível a partir de um ponto” (Ibidem, p. 452).

Os preconceitos, na perspectiva gadameriana, constituem a situação inexpugnável do ser-aí que já sempre carrega um determinado conjunto de opiniões prévias responsáveis por sua apreensão e consideração do ser dos entes. Ao chamar a atenção para a posição iluminista contra o domínio das opiniões prévias, o filósofo de Marburgo pretende descobrir e frisar a perspectiva de anterioridade que caracteriza os preconceitos. Não se trata de justificar ou mesmo aceitar o erro ao qual, na maior parte das vezes, se está submetido quando sua opinião é guiada pelos preconceitos. Trata-se de reconsiderar os preconceitos à luz do papel inicial que eles sempre cumprem e não depreciar a função que eles exercem na apreensão dos entes. “Resumindo, os juízos prévios não são algo que devemos aceitar ou que possamos recusar; são a base da capacidade que temos para compreender [...]” (PALMER, 1999, p. 186).

1.3. A DIFERENÇA ENTRE O NÍVEL ONTOLÓGICO DA COMPREENSÃO E A POSITIVIDADE DOS PRECONCEITOS

Muito embora as conclusões extraídas da análise de *Verdade e Método* se pareçam muito com as teses apresentadas a partir da leitura dos parágrafos 31, 32 e 33 de *Ser e Tempo*, é mister marcar aqui a diferença entre o argumento gadameriano acerca da possível positividade dos preconceitos e a tese heideggeriana acerca da pré-estrutura compreensiva do ser-aí. O problema não está, com efeito, no conceito de situação de Gadamer ou em seu conceito de horizonte. Esses parecem, de fato, reproduzir com bastante fidelidade o argumento heideggeriano. O problema está, por outro lado, no caminho argumentativo escolhido por Gadamer para tentar descobrir esses conceitos. A crítica à posição iluminista assume, inicialmente, teses que comprometem todo desenvolvimento ulterior do problema e distanciam, assim, Gadamer das formulações heideggerianas.

Verdade e Método parte da crítica moderna aos preconceitos em função da possibilidade de uma investigação racional das coisas. Às opiniões prévias estão abertas as possibilidades de acerto ou de erro em relação ao conhecimento dos entes. A investigação racional, por outro lado, é o caminho seguro para o conhecimento verdadeiro. Assim, para a modernidade, segundo a crítica de Gadamer, é mais prudente se colocar na perspectiva racional do que confiar o conhecimento dos entes aos preconceitos de que o ser-aí já sempre dispõe. Gradualmente, diz Gadamer, essa posição se radicaliza até atingir a afirmação de que todos os preconceitos, e não apenas alguns deles, conduzem ao erro e, por essa razão, o homem deve se colocar, constantemente, na perspectiva de investigação racional e rigorosa das coisas.

Gadamer inicia sua crítica à posição iluminista chamando a atenção para a idéia de anterioridade que caracteriza propriamente o conceito de preconceito e para a possibilidade de verdade que ele contém. Diz ele em *Verdade e Método* (p. 407): “preconceito’ não significa pois, de modo algum, falso juízo, pois está em seu conceito que ele possa ser valorizado positivamente ou negativamente”. Ou seja, o preconceito pode conduzir à verdade ou a falsidade. A posição iluminista de amplo combate aos preconceitos é um exagero, pois desconsidera a possível positividade

das opiniões prévias. Renovada por essa consideração, a tarefa daquele que se coloca na perspectiva de compreender e interpretar os entes implica não em abandonar todos os preconceitos como queria o Iluminismo mas em distinguir aqueles que conduzem à verdade daqueles que conduzem à falsidade. É o que se vê, por exemplo, na página 402 de *Verdade e Método*:

Quem procura compreender está exposto a erros de opiniões prévias, as quais não se confirmam nas próprias coisas. Elaborar os projetos corretos e adequados às coisas, que como projetos são antecipações que apenas devem ser confirmadas 'nas coisas', tal é a tarefa constante da compreensão.

Essa postura não parece muito adequada à descrição da pré-estrutura compreensiva do ser-aí em *Ser e Tempo*. Para Heidegger, as possibilidades abertas e interpretadas na compreensão são a condição da apreensão dos entes e não conduzem, portanto, nem ao engano nem à verdade. O martelar, por exemplo, é uma possibilidade de ser de um instrumento que não é correta nem falsa. Assim como pode ser compreendido e interpretado dessa maneira, o ente pode também ser tomado segundo a possibilidade de constituir uma obra de arte. Em todo caso, as opiniões prévias que o ser-aí detém sobre as coisas não se submetem, no texto de *Ser e Tempo*, à distinção entre verdade e falsidade. Elas são apenas possíveis interpretações do ser dos entes.

A discussão do existencial do sentido reforça esse argumento. Para Heidegger, sentido é algo que pertence ao ser-aí e não aos entes. É o ente que se move na compreensão de ser que abre o sentido segundo o qual as coisas se apresentam. O ser dos entes depende, portanto, da perspectiva em que o ser-aí o aborda.

A expectativa gadameriana de que as antecipações de sentido do ser-aí possam se confirmar nas próprias coisas pressupõe que os entes são, diretamente, acessíveis ao ser-aí. É como se fosse possível projetar o sentido de um ente e depois encará-lo por outra via e confirmar se o sentido projetado é ou não adequado. Ora, essa perspectiva das coisas tem como pressuposto duas possibilidades de acesso aos entes: a possibilidade de acesso preconceituoso e a possibilidade de acesso direto. Quando Heidegger eleva a compreensão e a interpretação ao nível existencial, ele afirma justamente a impossibilidade de um acesso direto aos entes. Ao descrever a tarefa da compreensão desse modo, a

posição gadameriana se difere, decisivamente, da posição heideggeriana e se move numa formulação do papel dos preconceitos muito mais próxima da perspectiva moderna.

Se, por um lado, Gadamer descreve assim a questão dos preconceitos do ser-aí, por outro, assume, ao longo de *Verdade e Método*, sua filiação às teses de Heidegger. Os conceitos que desenvolve na seqüência do texto, tais como o de situação e de horizonte, confirmam, no entanto, uma postura mais adequada à tese da pré-estrutura compreensiva de *Ser e Tempo*. A questão da diferença entre a divisão gadameriana dos preconceitos em verdadeiros e falsos e a tese heideggeriana acerca da pré-estrutura da compreensão receberá, contudo, uma segunda caracterização na conclusão do segundo capítulo.

2. A HISTORICIDADE DO SER-AÍ, A DE-CADÊNCIA NA TRADIÇÃO E O PRINCÍPIO DA HISTÓRIA EFEITUAL

As opiniões prévias que o ser-aí tem sobre si mesmo, sobre os entes e sobre o mundo têm sua origem naquilo que ele herda da tradição. Heidegger descreve essa vinculação com os termos 'de-cadência' e 'historicidade'. A primeira seção do presente capítulo pretende explicitar a argumentação heideggeriana que demonstra a compreensão e a interpretação existenciais como formas de propagação das opiniões que o ser-aí recebe da tradição. Segundo o autor de *Ser e Tempo*, a relação com a tradição se consuma numa delimitação do horizonte de possibilidades de ser do ser-aí de tal modo que esse ente se move, de início e na maior parte das vezes, sob o jugo do seu passado. A consciência dessa situação exige que a investigação de *Ser e Tempo* promova uma destruição da tradição ontológica no que diz respeito aos modos segundo os quais ela encobre e esconde a questão pelo sentido do ser. Compreender as características dessa tarefa também é um objetivo da primeira seção do presente capítulo.

Acompanhando a argumentação heideggeriana, Gadamer promove igualmente uma discussão sobre o papel que a tradição exerce na determinação do ser do ser-aí e na determinação da compreensão e interpretação existenciais. O caminho que percorre nessa discussão é, no entanto, diferente do caminho percorrido por Heidegger e se liga, diretamente, a sua crítica à posição iluminista mencionada na segunda seção do primeiro capítulo dessa dissertação. Assim como reabilitou, contra as posturas do Iluminismo, a autoridade e os preconceitos, pretende Gadamer reabilitar também o respeito a tradição como uma possível fonte de opiniões verdadeiras. Explicitar a continuação do embate entre Gadamer e o iluminismo é a meta da segunda seção do presente capítulo.

Ao término dessas duas seções, a presente dissertação apresentará uma breve conclusão que considere as semelhanças e diferenças que se estabelecem entre a descrição heideggeriana da relação entre ser-aí e tradição e a discussão gadameriana acerca da possível positividade dos preconceitos oriundos da tradição.

A meta principal dessa seção será questionar as conclusões extraídas das discussões do primeiro capítulo e explicitar uma possível contradição interna de *Ser e Tempo*.

2.1. A HISTORICIDADE DO SER-AÍ E A DE-CADÊNCIA NA TRADIÇÃO

Segundo Heidegger, o ser-aí se caracteriza, existencialmente, pela de-cadência (Verfallen). Pertence ao ser deste ente a tendência de de-cair de si mesmo. Por ser um existencial, a de-cadência não contém qualquer perspectiva de negatividade. Ela indica simplesmente que, sendo, o ser-aí já sempre se encontra de-caído de si mesmo. Enquanto modo impróprio porém necessário de ser, a de-cadência não indica que o ser-aí perdeu o seu ser, deixando de ser o que ele é. Para Heidegger, ao contrário, “não ser ele mesmo é uma possibilidade positiva...” (HEIDEGGER, 1999, p. 237) do ser-aí.

Por essa razão,

a de-cadência do ser-aí [...] não pode ser apreendida como ‘queda’ de um ‘estado original’, mais puro e superior [...] ou atribuindo-lhe o sentido de uma propriedade ôntica negativa que talvez pudesse vir a ser superada em estágios mais desenvolvidos da cultura humana (Ibidem, p. 237).

Heidegger não quer indicar, com esse termo, qualquer avaliação cristã do ser-aí. De-cadência não significa que o ser-aí estava, em algum momento do passado, numa situação privilegiada, da qual, por alguma razão, foi posteriormente retirado. A queda cristã do paraíso expressa a negatividade de um momento específico no qual foi perdida a proximidade com Deus e a necessidade de restabelecer essa ligação por meio da religião. Como existencial, a de-cadência pertence, essencialmente, ao ente que se move na compreensão do ser e, numa primeira apreciação, indica que seria impossível imaginar qualquer situação do ser-aí em que ele já não se encontrasse de-caído. Pela mesma razão, caracterizá-la como um aspecto primitivo do ser-aí também não é adequado. Pois se assim fosse, seria possível imaginar que, com o desenvolvimento da cultura humana, ela poderia ser, futuramente, abandonada. O existencial da de-cadência diz respeito ao ser do ser-aí e não pode, por essa razão, ser excluído de qualquer circunstância em que se esse ente possa vir a se encontrar.

Com este termo, *Ser e Tempo* pretende – assim como fez na questão da compreensão e da interpretação –, descrever mais um dos aspectos essenciais que caracterizam a relação entre o ser-aí e os entes não dotados de seu caráter de ser.

Se a compreensão e a interpretação, de acordo com o primeiro capítulo da dissertação, constituíam os principais aspectos com que o ser-aí apreendia seu ser, o mundo e o ser dos entes intramundanos, por outro lado, a de-cadência expressa, de uma outra forma, a relação entre ser-aí, mundo e entes. Ela justifica a imersão inicial do ser-aí num conjunto de opiniões prévias do qual ele nunca pode, mesmo utilizando os mais variados recursos, definitivamente se apartar.

O que constitui o onde da de-cadência do ser-aí é o “mundo”. De-cair no “mundo” significa, para Heidegger, que, “[...] em primeira aproximação e na maior parte das vezes, o ser-aí está junto e no ‘mundo’ das ocupações” (Ibidem, p. 236).

Como foi visto na página 27 dessa dissertação, a relação entre ser-aí e mundo não deve, em *Ser e Tempo*, ser entendida como a justaposição de dois entes simplesmente dados no tocante à sua posição no espaço. O mundo implicado na expressão ‘ser-no-mundo’, por oposição à idéia de uma separação ontológica entre esse ente e o ser-aí, é um existencial e indica que pertence, essencialmente, ao ser-aí a constituição de um ‘mundo’. Na medida, porém, em que o ser-aí existe, e assim já sempre abriu possibilidades específicas de ser; um ‘mundo’ específico já sempre foi igualmente aberto. ‘Mundo’ entre aspas significa, nesse sentido, a região determinada que o ser-aí singular já sempre abriu segundo possibilidades específicas de ser. Com essa caracterização, atinge-se a seguinte constatação de Heidegger: “[mundo] [...] é o contexto ‘em que’ de fato o ser-aí ‘vive’ como ser-aí, e não o ente que o ser-aí em sua essência não é, mas que pode vir ao seu encontro dentro do mundo” (Ibidem, p. 105). O mundo, portanto, pertence ao ser do ser-aí.

Determinar o mundo como caráter do próprio ser-aí, sendo delimitado pelas possibilidades de ser abertas na compreensão, não significa que, para Heidegger, ele seja algo subjetivo ou que cada ser-aí tenha o seu próprio mundo inacessível aos outros. Se, por um lado, o mundo é sempre aberto por um ser-aí singular; por outro, ele já foi sempre compartilhado no ser-com (*Mit-sein*).

Segundo Heidegger, no mundo circundante, o ser-aí não compreende apenas os entes intramundanos em sua possibilidade de serventia. Ele compreende também os entes dotados de uma compreensão do ser. Quando confecciona um terno, por exemplo, o alfaiate ‘projeta’ o possível usuário ao qual sua obra se destina. Junto com os instrumentos que utiliza em seu trabalho, vêm ao encontro também o produtor e o fornecedor do material necessário à confecção do terno. Assim como os entes não dotados da compreensão do ser são compreendidos e interpretados pelo

ser-aí em um de seus modos de ser cotidianos, os entes dotados dessa compreensão também são descobertos e interpelados a partir do mundo circundante mais próximo. Por isso, diz Heidegger (*Ibidem*, p. 169):

o mundo do ser-aí libera, portanto, entes que não apenas se distinguem dos instrumentos e das coisas mas que, de acordo com o modo de ser do ser-aí, são e estão “no” mundo em que vêm ao encontro segundo o modo de ser-no-mundo. Não são algo simplesmente dado e nem algo à mão. São como o próprio ser-aí liberador – são co-ser-aís.

Na abertura de mundo do ser-aí, portanto, não vêm apenas ao encontro, segundo os modos da ocupação, os entes não dotados de uma compreensão de ser, vêm também, segundo os modos da preocupação, os entes dotados dessa compreensão. Pertence, essencialmente, ao ser-aí ser-com os outros ou, para usar as palavras de Heidegger (*Ibidem*, p. 170), “o ‘com’ é uma determinação do ser-aí”.

A mesma ressalva para não se entender onticamente o ser-no-mundo como justaposição de dois entes no espaço se repete em relação ao ser-com. “Com’ e ‘também’ devem ser entendidos existencialmente e não categorialmente” (*Ibidem*, p. 170), isto é, devem ser entendidos como aspectos do ente que compreende ser e, por isso, tem o privilégio de existir e não como aspectos dos entes não dotados do caráter de ser do ser-aí. Ser-com não é uma propriedade ôntica que às vezes pode se dar e outras não. Sendo, o ser-aí é sempre com os outros entes dotados de seu caráter de ser. “Enquanto ser-com, o ser-aí ‘é’, essencialmente, em função dos outros” (*Ibidem*, p. 175).

Com essa expressão, Heidegger não quer dizer que o ser-aí sempre está na presença do outro e que, portanto, seria impossível estar completamente só. ‘Ser-com’ descreve um aspecto existencial do ser-aí e, mesmo que o outro não esteja presente, ele é, de algum modo, ‘visado’ pelo ser-aí. Estar só é uma possibilidade radical que está aberta somente àquele que pode estar com os outros. Mesmo na solidão da alfaiataria e do trabalho de confecção de roupas, para retornar ao exemplo, os clientes, o produtor e o fornecedor estão junto ao ser-aí cotidiano imerso nos diversos modos da ocupação. Embora não compartilhe o mesmo espaço que os outros e esteja, espacialmente, só, o alfaiate ‘pressupõe’, em seu trabalho, as relações com os clientes, os produtores e os fornecedores e, nesse sentido, não está completamente só. De algum modo, o outro lhe está presente. A expressão

‘ser-com’ descreve o ser existencial do ser-aí que, de uma maneira ou de outra, já sempre é em função dos outros.

Mesmo quando cada ser-aí de fato *não* se volta para os outros, quando acredita não precisar deles ou quando os dispensa, ele ainda é no modo de ser-com. No ser-com, enquanto o existencial de ser em função dos outros, os outros já estão abertos em seu ser-aí. (Ibidem, p. 175).

O correlato terminológico heideggeriano para o modo de se ‘ocupar’ com os outros é a preocupação. Assim como o ser-aí poderia produzir, aplicar, tratar de alguma coisa, ele pode ser contra alguém, passar ao lado de alguém ou não se sentir tocado por alguém. Se a ocupação designava a forma de relacionamento do ser-aí com os manuais e caracterizava a envolvimento na lida cotidiana, a preocupação designa a forma de relacionamento do ser-aí com os entes dotados da compreensão de ser e complementa, assim, a caracterização dos modos segundo os quais o ser-aí se relaciona com os demais entes. Com os manuais, o ser-aí se ocupa, com os co-ser-aís, o ser-aí se preocupa.³⁴

Nesse sentido, as suas possibilidades de ser, as possibilidades de ser dos entes não dotados de seu caráter de ser-aí e dos entes dotados do seu caráter de ser não são algo que pertence exclusivamente ao ser-aí, mas são compartilhadas por meio do ser-com. E,

na base desse ser-no-mundo *determinado pelo com*, o mundo [– aberto segundo possibilidades compartilhadas do ser-aí –] é sempre mundo compartilhado com os outros. O mundo do ser-aí é *mundo compartilhado* (Ibidem, p. 170).

Por essa razão, a determinação do mundo como caráter do próprio ser-aí não significa que ele seja exclusivo de um ser-aí singular. O existencial do ser-com já sempre compartilhou o ser do ser-aí com os outros de tal modo que um horizonte comum já foi sempre aberto.

A estrutura existencial do ser-com que caracteriza, essencialmente, o ser-aí corrige um possível erro de interpretação de *Ser e Tempo*. O papel da compreensão e da interpretação na apreensão dos entes poderia sugerir que cada ser-aí é responsável pela apreensão do seu ser, dos entes e do mundo e, por conseguinte, estaria isolado dos outros entes que se movem na compreensão do ser. Assim, cada

³⁴ Cf. nota 17.

descoberta dos entes e do mundo estaria, necessariamente, atrelada à condição singular do ser-aí. O ser-com, caracterizado como existencial do ser-aí, não autoriza, entretanto, esse tipo de formulação. Por meio dele, a interpretação de si mesmo, dos entes e do mundo é naturalmente compartilhada pelo ser-aí com os outros entes que compreendem ser. E, ao mesmo tempo, a interpretação de si mesmo, dos entes e do mundo dos co-ser-aís é compartilhada pelo ser-aí. A estrutura existencial do ser-com é responsável, portanto, pela partilha do mundo entre os diversos entes dotados do caráter de ser do ser-aí.

O mundo onde o ser-aí de-cai é, por conseguinte, o mundo compartilhado no ser-com. Pertence, essencialmente, ao ser-aí a de-cadência no mundo das ocupações e preocupações cotidianas. Segundo Heidegger, de início e na maior parte das vezes, o ser-aí de-cai de tal modo no mundo compartilhado que sua diferença para com os outros não se manifesta.

Assim nos divertimos e entretemos como impessoalmente se faz; lemos, vemos e julgamos sobre literatura e arte como impessoalmente se vê e julga; também nos retiramos das “grandes multidões” como impessoalmente se retira; achamos “revoltante” o que impessoalmente se considera revoltante (Ibidem, p. 179).

Ocupado na lida cotidiana, o ser-aí se depara com os outros nos modos da preocupação. Essa situação promove um relacionamento recíproco no qual o ser-aí partilha seu ser com o ser dos outros. O poder-ser de cada um se determina, assim, a partir do poder-ser dos outros. No mundo compartilhado da lida cotidiana, cria-se uma potência nem totalmente estranha e nem totalmente própria que é, em parte, constituída por cada ser-aí singular mas é também constituída pelos co-ser-aís. De início e na maior parte das vezes, o ser-aí sucumbe a essa potência ‘comunitária’ de possibilidades de ser e passa a determinar seu poder-ser a partir do que dela emana. Heidegger a chama de impessoal ou a gente (Man).

Esse termo indica que o ser-aí, cotidianamente, não é si mesmo, mas determina suas possibilidades de ser de acordo com o arbítrio alheio. O impessoal constitui o si mesmo do ser-aí em sua cotidianidade mediana. O ser-com cotidiano determina o ser do ser-aí a partir do ser dos outros. O existencial do impessoal designa a imersão cotidiana do ser-aí, por meio do ser-com, numa comunidade de possibilidades de ser que não permite uma distinção entre o eu e os outros.

O impessoal, dessa forma, não é este ou aquele e nem a soma de todos. O quem do impessoal não é determinado. Qualquer um pode representá-lo mesmo que não decida por isso. O impessoal é ao mesmo tempo todos e ninguém. Por ser um existencial, ele determina todo ente que se move na compreensão do ser e o ser-aí cotidiano está, essencialmente, submetido ao que ele diz. Por outro lado, na medida em que constitui uma comunidade de possibilidades de ser, o impessoal não é assumido explicitamente por ninguém e quando algo é exigido dele, não há ninguém que responda.³⁵

O termo ‘impessoal’, em *Ser e Tempo*, designa simplesmente a de-cadência existencial do ser-aí diante de um domínio anônimo que lhe determina o próprio ser. Essa avaliação da situação do ser-aí cotidiano de-caído no mundo das ocupações e preocupações não tem, portanto, qualquer sentido negativo. Tal como no caso da de-cadência, ela caracteriza um dos aspectos existenciais do ser-aí e indica um aspecto incontornável do ser desse ente. O impessoal descreve apenas o modo de ser da relação entre o ser-aí e os entes dotados de seu caráter de ser.

A cotidianidade mediana em que o ser-aí se encontra de início e na maior parte das vezes e os modos de se ocupar com os entes e se preocupar com os co-ser-aís é posta através do existencial do impessoal. “Em seu ser, o impessoal coloca essencialmente em jogo a medianidade” (Ibidem, p. 179). Através dela, o impessoal nivela todas as possibilidades de ser e qualquer exceção que venha a impor-se é silenciada. Ele atinge em cheio toda possibilidade de originalidade e radicalidade. Tudo o que é haurido originalmente é logo reivindicado pelo impessoal como banal e comum. As possibilidades de ser são niveladas como algo de há muito conhecido e oferecidas ao ser-aí como suas. Assim, o impessoal retira a responsabilidade do ser-aí de lidar com seu próprio ser. Na medida em que é ninguém, ele permite que se apoie impessoalmente nele, pois “pode assumir tudo com a maior facilidade e responder por tudo, já que não há ninguém que precise responsabilizar-se por alguma coisa” (Ibidem, p. 180). O impessoal desencarrega o ser-aí de seu próprio ser. Este de-cai de si mesmo no mundo compartilhado e no conjunto de

³⁵ “O ser-em-comum (Mit-sein) estabiliza-se nesse poder anônimo e erradio, impessoal e indefinido, através do qual se exerce o domínio sub-reptício dos outros, absorvendo o Dasein e determinando quem ele é em si mesmo: nem este nem aquele, nem alguém nem alguns – ou a soma de todos – mas a gente (das Man) – entidade invasora e neutra, o si-mesmo do mundo circundante do cotidiano [...]” (NUNES, 1992, p. 98).

possibilidades de ser abertas no ser-com. O ser-aí se furta, assim, da responsabilidade de assumir e determinar seu próprio ser.

Segundo Heidegger, entretanto,

“[...] o ser-aí não tem somente a tendência de de-cair no mundo em que é e está, e de interpretar a si mesmo pela luz que dele emana. Juntamente com isso, o ser-aí também de-cai em sua tradição [...]” (Ibidem, p. 49).

Nesse sentido, a tradição também é responsável pela compreensão e interpretação que o ser-aí tem de si mesmo na cotidianidade mediana. Se, por um lado, ele de-cai no mundo compartilhado que foi posto pelo impessoal, por outro, ele de-cai nas possibilidades herdadas da tradição. Essa não deve ser entendida, portanto, como um passado que já não está mais presente mas como algo que determina constantemente o ser do ser-aí.

A de-cadência na tradição fundamenta-se, em *Ser e Tempo*, na historicidade essencial do ser-aí. Ser histórico não significa que o ser-aí pertença à história do mundo ou que ele seja capaz de participar dessa história. Segundo Heidegger, a história do mundo só é possível porque o ser-aí é um ente histórico.

Da mesma forma, o ser histórico do ser-aí não significa que ele seja capaz de empreender pesquisas historiográficas. Mas a elaboração de pesquisas dessa natureza só é possível porque, em seu ser, o ser-aí é histórico. Com o termo historicidade essencial, Heidegger quer indicar que pertence à constituição ontológica do ser-aí uma relação com seu passado. Essa relação pode tanto se manifestar na influência que acontecimentos passados têm sobre o ser-aí como na possibilidade do ser-aí voltar-se para seu passado e investigá-lo. Num caso ou no outro, o ser-aí só estabelece relações com o passado porque, em função de sua historicidade essencial, ele já sempre se relaciona de algum modo com o que passou.

É significativo que Heidegger utilize, no parágrafo sexto de *Ser e Tempo*, predominantemente, o termo ‘tradição’ ao invés de passado. *Vergangenheit* (passado) é um substantivo abstrato formado a partir do particípio passado de ‘*vergehen*’, cujo significado é ‘passar’. *Vergangenheit* significa, assim, ‘o que passou’, ‘o que já não é mais’. De acordo com o sentido da historicidade essencial, os acontecimentos passados não são algo que já não é mais. São, ao contrário, algo que permanece presente para o ser-aí. *Traditio*, cuja tradução em português é

‘tradição’, deriva do verbo ‘*tradere*’ que é composto da partícula latina ‘*trans-*’ e do radical do verbo ‘*dare*’. ‘*Dare*’ significa ‘dar’, ‘conceder’, ‘oferecer’ e ‘*trans-*’ exprime a passagem de um lugar para o outro, exprime ‘transmissão’. *Traditio* significa, assim, o que foi dado de um lugar para o outro, que foi concedido de uma parte para outra. Os acontecimentos ocorridos anteriormente são, nesse sentido, aquilo que passa de lá para cá, é aquilo que foi transmitido do passado para o presente. É justamente essa idéia de transmissão que está contida na historicidade essencial do ser-aí. Como diz Heidegger: “seu [ser-aí] próprio passado, e isso diz sempre o passado de sua ‘geração’, não segue mas precede o ser-aí, antecipando-lhe os passos” (Ibidem, p. 48). O termo ‘tradição’, por significar originalmente o que é dado de um lado para o outro, expressa com maior precisão a relação entre o ser-aí e os acontecimentos passados e, por essa razão, predomina no parágrafo sexto de *Ser e Tempo*.

Como determinação essencial do ser-aí, a historicidade indica que, em seu ser, o ser-aí é sempre de acordo com o que a tradição lhe lega. Ele se comporta como tradicionalmente se faz, julga imoral o que tradicionalmente se considera imoral, expressa suas opiniões no modo como tradicionalmente se fala. Tal como de-cai no mundo em que é e está, o ser-aí também de-cai em sua tradição e, por isso, ela está para ele assim como estava o impessoal, isto é, como uma força que lhe determina as possibilidades de ser.

O impessoal, como foi dito, constitui um poder anônimo do qual, ao mesmo tempo, todos fazem parte e ninguém faz parte. Ele encerra uma força que é responsável pelas possibilidades de ser que se abrem na cotidianidade mediana do ser-aí. Nessa cotidianidade, abre-se o mundo em que o ser-aí está e, por força de seu ser-com, ele se submete à ditadura do impessoal. Se o ser-aí de-cai na tradição tal como de-cai no mundo cotidiano aberto pelo impessoal, então ele se submete igualmente ao que a tradição lega. Assim, a tradição oferece ao ser-aí um conjunto de possibilidades de ser e as nivela no âmbito do banal e comum. Ela permite que se apóie, tradicionalmente, nela porque pode assumir e responder por tudo, já que não há ninguém que precise se responsabilizar por alguma coisa. Ela descarrega o ser-aí de assumir o seu próprio ser e, assim, determina, essencialmente, esse ente. Pode-se dizer que, tal como o impessoal, a tradição é responsável por instaurar o mundo cotidiano em que o ser-aí é e está.

É preciso notar que essa avaliação da tradição não tem qualquer sentido negativo. A de-cadência, o impessoal e também a historicidade foram caracterizadas

por Heidegger como existenciais, isto é, características indelévels do ser do ser-aí. Desse modo, não há a possibilidade de imaginar que o ser-aí poderia, de alguma forma, abrir mão da de-cadência, do impessoal ou de sua historicidade. Sendo, ele já sempre de-caiu no impessoal e na tradição de tal forma que seu ser se determina pelo mundo cotidiano compartilhado pelo ser-com.

O que ocorre, entretanto, é que a tradição, tal como o impessoal, de início e na maior parte das vezes, não só determina o ser do ser-aí mas esconde e encobre o que lega. Ao abrir e nivelar as possibilidades de ser no âmbito do banal e comum e, assim, desencarregar o ser-aí de escolher seu próprio ser, o impessoal encobre o domínio que exerce sobre o ente que se move na compreensão do ser. As possibilidades de ser diferentes daquelas em que o ser-aí se encontra na maior parte das vezes são, dessa forma, encobertas pelas possibilidades de ser abertas pelo impessoal. Não há necessidade de descobrir outras possibilidades de ser porque o impessoal já ofereceu as possibilidades necessárias à existência do ser-aí.

Se o ser-aí de-cai na tradição tal como de-cai no impessoal, então pode-se dizer que ela abre e nivela as possibilidades de ser no âmbito do banal e do comum e, assim, descarrega o ser-aí de escolher seu próprio ser. As possibilidades tradicionais de ser encobrem e escondem, desse modo, quaisquer outras possibilidades que não estejam abertas no mundo cotidiano onde o ser-aí se encontra de início e na maior parte das vezes. A tradição tende a tornar desnecessária a descoberta de outras possibilidades de ser porque já ofereceu ao ser-aí as possibilidades necessárias a sua existência. Por isso, diz Heidegger (Ibidem, p. 49-50):

[a tradição] entrega o que é legado à responsabilidade da evidência, obstruindo, assim, a passagem para as 'fontes' originais, de onde as categorias e os conceitos tradicionais foram hauridos, em parte de maneira autêntica e legítima. A tradição até faz esquecer essa proveniência.

A tradição guarda, portanto, essa característica de esconder e encobrir o que lega de tal modo que, na maior parte das vezes, o ser-aí não se dá conta do domínio ao qual está submetido.

Essa constatação do papel da tradição na constituição do ser do ser-aí e das possibilidades de interpretação dos entes e do mundo abre o seguinte questionamento: se o ser-aí de-cai em sua tradição e esta lhe toma o próprio ser e

por conseguinte a compreensão dos entes e do mundo, como é possível que o ser-aí possa se libertar das opiniões prévias legadas pela tradição e assumir uma relação direta de conhecimento com as coisas? Como é possível escapar ao domínio que a tradição exerce sobre seu ser e, desse modo, adquirir a possibilidade de responder diferentemente às questões que se apresentam? O projeto de *Ser e Tempo* pretende investigar a questão pelo sentido do ser, a qual a tradição, por meio da metafísica, já ofereceu um conjunto de respostas. Como é possível, segundo Heidegger, perceber a insuficiência dessas respostas e, ao mesmo tempo, pretender uma investigação nova e diferenciada daquilo ao que se está submetido em função da historicidade essencial do ser-aí? De que forma é possível romper o domínio da tradição e responder originalmente a questão pelo sentido do ser?

Os problemas mencionados se ligam diretamente ao que foi discutido no primeiro capítulo dessa dissertação sobre a compreensão e a interpretação como estruturas existenciais do ser-aí.³⁶ Como foi visto, Heidegger divide em dois níveis a compreensão e a interpretação: nível existencial e nível explícito. O círculo da compreensão consistia no fato de que, ao tentar compreender e interpretar, explicitamente, os entes, o mundo e o seu próprio ser, o ser-aí só poderia encontrar as possibilidades de ser que a compreensão e interpretação existenciais dispuseram de início e na maior parte das vezes. Alçadas ao nível existencial, a compreensão e a interpretação colocam o ser-aí na incômoda situação de não ter garantido para si um acesso direto às coisas. É exatamente o que ocorre com a tradição. Por força de sua historicidade essencial e da de-cadência, o ser-aí já sempre se move a partir de uma compreensão e interpretação dos entes, do mundo e de seu próprio ser que foi herdada da tradição. Assim, qualquer perspectiva de descobrir os entes, o mundo ou o próprio ser do ser-aí só pode encontrar as possibilidades de ser que, tradicionalmente, a compreensão e a interpretação existenciais dispuseram de início e na maior parte das vezes. A pergunta é então a seguinte: como é possível superar a compreensão e a interpretação existenciais e as opiniões prévias que elas receberam da tradição, se o ser-aí já sempre compreende e interpreta os entes a partir de sua imersão no passado?

Uma vez que o domínio da tradição é descrito, em *Ser e Tempo*, a partir da historicidade essencial do ser-aí e do existencial da de-cadência, o fato do passado

³⁶ Cf. 1.1 A Pré-Estrutura da Compreensão, p. 21-36.

estar presente em qualquer modo de ser que o ser-aí venha a assumir – inclusive no modo teórico de investigação –, parece algo incontornável. Ao relacionar a historicidade e a de-cadência à estrutura existencial do ser-aí, Heidegger veta a possibilidade de pensar que a tradição pode não influenciar o ente que se move na compreensão do sentido do ser. Se, por um lado, a tradição nunca deixa de determinar o ser do ser-aí, por outro, parece que existe, em *Ser e Tempo*, a possibilidade de lidar com ela não nos moldes do encobrimento, como ela foi anteriormente descrita, mas de uma forma positiva. Heidegger propõe, para o problema do domínio que a tradição exerce na compreensão e interpretação do ser-aí, a tarefa de uma destruição da história da ontologia.

Diz ele (Ibidem, p. 51) o seguinte:

Caso a questão do ser deva adquirir a transparência de sua própria história, é necessário, então, que se abale a rigidez e o endurecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados. Entendemos essa tarefa como *destruição* do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição. Deve-se efetuar essa destruição seguindo-se o *fio condutor da questão do ser* até se chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser que, desde então, tornaram-se decisivas.

Se a tradição, por um lado, esconde e encobre o que lega ao ser-aí, por outro, é possível, por meio de uma destruição, tirar o que ela lega do encobrimento e descobrir as possibilidades de compreensão e interpretação dos entes, do mundo e do próprio ser-aí que foram herdadas pelo ente que compreende ser. Na perspectiva da questão pelo sentido do ser, Heidegger projeta três estágios para sua destruição da história da ontologia: a interpretação do capítulo do esquematismo e da doutrina kantiana do tempo no que diz respeito à falta de articulação entre o ser e o fenômeno do tempo; a elaboração dos fundamentos ontológicos implícitos no ‘*cogito sum*’ cartesiano e a omissão do questionamento sobre o sentido do ser do *cogito*; e, finalmente, a interpretação da antiga ontologia e de sua falta de consciência explícita para a função ontológica do tempo, representada em seu grau mais puro e elevado pela *Física* de Aristóteles. No encontro com essas obras e autores, Heidegger pretende circunscrever em seus limites os modos correntes de tratar a ontologia e abrir a possibilidade de uma nova resposta à questão pelo sentido do ser.

A questão proposta ao final da primeira seção do primeiro capítulo³⁷ parece, portanto, recuperar uma possibilidade de resposta. As opiniões prévias que são sustentadas pela compreensão e interpretação existenciais e se fundam no que é legado pela tradição estão, de fato, sempre presentes e determinam, constantemente, as possibilidades de interpretação dos entes, do mundo e do próprio ser-aí. Existe, entretanto, não um modo de se apartar desses preconceitos – uma vez que a compreensão, a interpretação e a de-cadência na tradição são existenciais do ser-aí –, mas um modo de explicitá-los e dispensá-los por meio de uma tarefa de destruição do legado da tradição. É justamente essa a expectativa que tem a citação supracitada de *Ser e Tempo*. A destruição permitirá descobrir as experiências originárias nas quais foram obtidas as primeiras determinações do ser e, assim, abrir a possibilidade de apresentar uma resposta diferente à questão pelo sentido do ser. Conclui-se, assim, que é uma tarefa indispensável ir, por meio de uma destruição da história da ontologia, em direção aos preconceitos herdados da tradição que guiam a compreensão e a interpretação do ser em que o ser-aí se move de início e na maior parte das vezes.

Tal conclusão parece ir contra ao que foi afirmado no primeiro capítulo dessa dissertação. Lá o papel das opiniões prévias era determinante e essencial de tal forma que era impossível ao ser-aí superá-las. No parágrafo sexto, Heidegger parece salvaguardar a possibilidade de descoberta dessas opiniões por meio de uma investigação da tradição. Surge, então, a questão: essa investigação da tradição não está ela mesma submetida ao problema do círculo da compreensão, isto é, não está a tarefa de descoberta do passado submetida às opiniões prévias que o ser-aí tem sobre aquilo que foi legado pela tradição de tal modo que tudo o que ele pretender descobrir, no estudo das obras e autores antigos, será apenas o que sua pré-estrutura compreensiva determinou como ser desses entes?

³⁷ Cf. p. 35-36.

2.2. O PRINCÍPIO DA HISTÓRIA EFEITUAL

Com sua crítica à difamação que o conceito de autoridade sofreu ao longo do Iluminismo, Gadamer não pretende depositar novamente o poder de julgamento nas mãos de alguém. Ele deseja, na verdade, recuperar o sentido positivo de algo, que até o Iluminismo, valeu como uma forma de autoridade e que, por influência da crítica generalizada deste movimento, foi igualmente rejeitado. É nesses termos que *Verdade e Método* inicia sua reabilitação da tradição. Para Gadamer, é preciso reconhecer todo o direito da tradição, pois, assim como o respeito a autoridade não é necessariamente fruto ou manifestação de um ato irracional, “[...] entre a tradição e a razão não existe nenhuma oposição que seja assim tão incondicional” (GADAMER, 1999, p. 422).

Até a Reforma Protestante, o magistério papal e a tradição filosófica, centrada na figura de Aristóteles, valiam como duas formas de autoridade a serem respeitadas. No campo religioso, não só a interpretação das passagens obscuras mas também o acesso à Bíblia estava concentrado nas mãos da Igreja. No campo filosófico, era preciso, antes de se aventurar em afirmações sobre as coisas, considerar o pensamento de Aristóteles e reconhecer-lhe a autoridade argumentativa. Assim, São Tomás, ao referir-se ao pensador grego, respeitosa e lhe chamava pela alcunha de o Filósofo.³⁸

Como foi visto na segunda seção do primeiro capítulo³⁹, sustentado pela oposição excludente entre razão e autoridade, o Iluminismo combatia abertamente qualquer forma de respeito a autoridade e, conseqüentemente, uma de suas manifestações específicas: o respeito a tradição filosófica. Segundo Gadamer, por exemplo, o grande feito reformador de Lutero para o Iluminismo consistia na debilitação sofrida pelo magistério papal e pela tradição aristotélica.⁴⁰ Se ambos constituem formas de respeitar a tradição e encerram, assim, modos de respeitar alguma autoridade, para este movimento, isso significava a abdicação do uso da razão e merecia, nesse sentido, rejeição.

³⁸ Cf. SÃO TOMÁS, O Ente e a Essência. São Paulo: Abril, 1979. (Col. Os Pensadores).

³⁹ Cf. p. 37-38.

⁴⁰ Cf. GADAMER, H. Verdade e Método. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 417.

Foi visto, entretanto, que, para Gadamer, o respeito a autoridade não significava necessariamente abdicação do uso da razão. Respeitar a autoridade pode ser um ato racional tanto porque pode ser fruto de um reconhecimento racional da superioridade alheia ou porque o outro pode lançar mão do uso da razão e, assim, suas opiniões podem ter uma origem racional. Se, portanto, esse argumento, em oposição ao do *Aufklärung*, justificou uma reabilitação do conceito de autoridade como fonte de verdade; é preciso reconhecer que ele pode justificar, igualmente, uma reabilitação da tradição na questão conhecimento das coisas. Enquanto uma forma específica de autoridade, a tradição também deve ser considerada como uma possível fonte de opiniões corretas.

Segundo *Verdade e Método* (Ibidem, p. 421), se deve ao Romantismo “[...] justamente essa correção do *Aufklärung*, no sentido de reconhecer que, à margem dos fundamentos da razão, a tradição conserva algum direito e determina amplamente as nossas instituições e comportamentos”. O que valia, para o Iluminismo, como uma forma de autoridade a ser combatida, com o Romantismo converte-se em algo positivo que merece reconhecimento. Segundo Gadamer, os românticos consideravam que, à margem da razão, a tradição conservava algum direito e autoridade. Para eles, determinados setores da vida humana, como, por exemplo, os costumes, recebem sua validade a partir da tradição. É preciso, portanto, para o Romantismo, frear a crítica iluminista e reconhecer a autoridade da tradição e seu campo de atuação.

Embora, aparentemente, o Romantismo manifeste um impulso semelhante ao de Gadamer na tarefa de reabilitação da tradição, deve-se reconhecer a insuficiência de sua perspectiva. Ela consiste em não reconhecer o respeito a tradição como um ato da razão e perpetuar o entendimento da “[...] tradição como o contrário da liberdade racional [...]” (Ibidem, p. 422). Assim, o Romantismo permanece apoiado no mesmo fundamento dicotômico do Iluminismo entre razão e tradição. E embora tenha uma reconsideração desta oposição, não é capaz de perceber que o respeito a autoridade e por conseguinte o respeito a tradição podem ser frutos de um ato racional.

Para Gadamer, reconhecer a tradição como um ato racional nada mais é do que se tornar consciente da historicidade intrínseca do ser-aí, isto é, conscientizar-se de que “quando procuramos compreender um fenômeno histórico [...], encontramos sempre sob os efeitos dessa história efetual” (Ibidem, p. 449).

Com a utilização deste termo, Gadamer não pretende evocar a disciplina secundária da literatura que tem por objetivo estudar as diversas “[...] interpretações produzidas por uma época, ou a história de suas recepções” (GRONDIN, 1999, p. 190). Ele quer apenas acusar que se está invariavelmente disposto sob os efeitos da história e que, portanto, o passado nos determina constantemente. Ao elevar a história efetual ao patamar de princípio, *Verdade e Método* a desloca do horizonte de um interesse colateral e encontra sua própria formulação da historicidade essencial do ser-aí proclamada por Heidegger.

Como foi visto na primeira seção do presente capítulo, o ser-aí tem a tendência a de-cair em sua tradição de tal forma que, segundo Heidegger, o passado não o segue mas o precede. Em *Verdade e Método*, a mesma apreensão da historicidade se repete: “tal é precisamente o poder da história sobre a consciência humana limitada: o poder de impor-se inclusive aí, onde a fé no método quer negar a própria historicidade” (GADAMER, 1999, p. 450).⁴¹ Pensada como princípio, a história efetual encerra um fato indelével da existência humana e concorda com a caracterização existencial da de-cadência na tradição formulada por Heidegger.

Gadamer encontra no conceito de clássico a ilustração perfeita da imersão do ser-aí na tradição ou do princípio da história efetual. A partir da discussão deste conceito do ponto de vista de seu conteúdo estilístico-normativo e do ponto de vista de seu aspecto histórico, *Verdade e Método* pretende demonstrar, com precisão, a pertença do presente ao passado.

Em sua primeira acepção, o clássico representava um conceito normativo. Ele oferecia o modelo a ser seguido, imitado e admirado. O que, por exemplo, a Antiguidade Clássica representava para o Renascimento não era senão o ideal de humanidade a ser seguido. “A consciência, ante a qual se destaca a norma clássica, é uma consciência de decadência e distanciamento” (GADAMER, 1999, p. 433). Ciente de sua condição, ela enxerga no clássico o valor supra-histórico a ser imitado para sua subsequente auto-superação.

⁴¹ Nesta citação, Gadamer se refere ao historicismo e sua pretensão de que, através do método, seria possível estabelecer a distância exigida para apreensão integral do objeto histórico. Segundo Grondin, “a história continua atuante, mesmo onde não ousamos sobrepor-nos a ela (e isso de tal modo que até o historicismo não se deu conta de sua própria origem positivista)” (GRONDIN, 1999, p. 191).

Com o advento do Iluminismo, “[...] todo o significado normativo do passado acaba sendo minado pela razão histórica que se tornou soberana” (Ibidem, p. 429). Um autor é, então, considerado clássico por representar a unidade do ideal de uma época. Suas obras são relevantes porque expressam, com perfeição, a norma estilística que caracteriza um determinado gênero literário. Assim, algo é clássico não por nos oferecer o ideal a ser seguido, mas por alcançar o posto de representante canônico de um determinado gênero.

Quando o conceito de clássico é utilizado, todavia, para designar o ponto culminante de um determinado gênero literário, ele, concomitantemente, torna-se elemento designador de uma fase temporal do desenvolvimento histórico. Assim, o termo se refere tanto à obra que levou à plenitude a norma estabelecida quanto uma determinada fase de um período histórico. Esse é o sentido que encontramos no conceito de Antiguidade Clássica. No período histórico antigo, uma determinada fase, por ter conduzido à plenitude a norma antiga, se eleva ao grau de clássico. Desse modo, o conceito passa a reunir tanto o conteúdo estilístico quanto o aspecto histórico.

“Como tal conceito estilístico e histórico, o conceito de clássico se torna então capaz de uma expansão universal para qualquer ‘desenvolvimento’ a que um telos imanente confira alguma unidade”. (GADAMER, 1999, p. 433). Nesse sentido, o clássico se esvazia de toda determinação circunstancial e passa a designar o ponto culminante de qualquer período histórico. Encontramos, assim, um clássico da Antiguidade, um clássico do Renascimento, um clássico do Iluminismo, etc.

Apesar de todas essas transformações conceituais, para Gadamer, “[...] o elemento normativo no conceito de clássico nunca se extinguiu por completo” (Ibidem, p. 430). O conceito geral de cunho histórico e estilístico representa aquilo que se conservou na ruína do tempo. O clássico, nesse sentido, é normativo, pois encerra um dos poucos momentos da história em que a obra se colocou para além da sua circunstância histórica. Senão pelo ideal que representa, pois esse é sempre circunstancial, mas pelo poder de se colocar acima da história, o clássico oferece o modelo a ser seguido e admirado. Diferente das outras obras passadas, às quais a humanidade destina o interesse meramente histórico; o clássico transcende os limites de seu tempo. Por isso, diz Gadamer:

[...] em última análise, isso quer dizer que o clássico é o que se conserva, porque se significa (bedeutet) e se interpreta (deutet) a si mesmo; isto é, aquilo que é tão eloqüente que não constitui uma proposição sobre algo desaparecido, um mero testemunho de algo, testemunho que requer todavia interpretação, mas que diz algo a cada presente como se dissesse a ele particularmente (Ibidem, p. 434).

Como conceito geral, estilístico e histórico; portanto, o clássico é utilizado para designar todas as obras que não se perderam no passado e continuam significando algo para cada novo presente.

“Se há, portanto, uma mediação capaz de me revelar o passado, é porque, de alguma forma, ele também me pertence; o passado que me chega não é completamente estranho a mim, mas é o outro de mim mesmo; pertenço a ele e, por isso, sou capaz de compreendê-lo” (ALMEIDA, 2002, p. 270). Por meio desta discussão do conceito de clássico, Gadamer pretende sugerir que a mediação entre presente e passado não é apenas exclusividade das obras consideradas clássicas, mas está presente em toda nossa relação com os testemunhos históricos. Assim, “o clássico confirma a tese de que a tradição nos determina e nela estamos imersos” (Ibidem, p. 270) e nos destina a tarefa de pensar o ser-aí a partir de sua determinação passada.⁴²

Como foi visto no primeiro capítulo, os preconceitos do ser-aí não representam estruturas das quais se poderia abrir mão através de um trabalho racional, mas constituem a condição *sine qua non* de apreensão dos entes. Deste modo, os preconceitos, em Gadamer, têm um papel ontológico: eles determinam os entes que vêm ao encontro do ser-aí.

De acordo com a presente seção, entretanto, percebe-se que os preconceitos de que dispõe o ser-aí têm sua origem na tradição. A história efetual, em *Verdade e Método*, não é mais pensada como uma disciplina auxiliar da literatura mas como aquilo que determina o conjunto de opiniões prévias a partir das quais o ser-aí interpela os entes. “Dessa forma, a história efetual obtém a função de uma instância basilar para cada compreensão, a partir da qual toda compreensão continua determinada, evidentemente também ali onde ela não quer admiti-lo” (GRONDIN, 1999, p. 191)

⁴² “O compreender deve ser pensado menos como uma ação da subjetividade do que como um retroceder que penetra em um acontecer da tradição, no qual é o que tem de fazer-se ouvir na teoria hermenêutica, demasiado dominada pela idéia de um procedimento, de um método” (GADAMER, 1999, p. 435-436).

Foi visto, contudo, na primeira seção do presente capítulo, que a tradição constitui, em *Ser e Tempo*, uma entidade dominadora, na qual o ser-aí se encontra, essencialmente, de-caído. Ela lhe determina o conjunto de opiniões prévias a partir das quais ele interpreta os entes que lhe vêm ao encontro na lida cotidiana. Tal descrição da relação entre o ser-aí e a tradição está em harmonia com a análise gadameriana do princípio da história efetual e podemos afirmar, portanto, que *Verdade e Método* e *Ser e Tempo* concordam com imersão essencial do ser-aí na tradição.

2.3. A SEMELHANÇA ENTRE A DESTRUIÇÃO DA HISTÓRIA DA ONTOLOGIA E A TRADIÇÃO COMO FONTE POSSÍVEL DE OPINIÕES CORRETAS

Na conclusão do primeiro capítulo dessa dissertação, foi afirmado que existia uma diferença significativa entre a descrição heideggeriana da pré-estrutura da compreensão e o argumento gadameriano acerca da possível positividade dos preconceitos. No primeiro caso, as opiniões prévias conduziam a apropriações dos entes, do mundo e do ser-aí que não poderiam ser falsas ou verdadeiras, no segundo, os preconceitos estavam submetidos tanto à possibilidade de verdade quanto à possibilidade de falsidade. Essa diferença, como foi dito, fundava-se na discussão que Gadamer travava com o Iluminismo e com a crítica generalizada que este movimento fazia aos preconceitos.

O Iluminismo julgava que os preconceitos ou eram originados por um mau uso da razão ou se originavam da abdicação do uso da razão que se percebe, de maneira exemplar, na estrutura do respeito a autoridade. Quando alguém concede ao outro seu poder de julgamento das coisas, ele, segundo o Iluminismo, abre mão de usar a própria razão e é, assim, conduzido ao erro. Diante desse quadro, a tarefa que se apresentava aos iluministas era desistir de toda forma de respeito a autoridade e não permitir que os juízos fossem conduzidos por ninguém a não ser pela própria razão. Era essa perspectiva que se encontrava, por exemplo, nas palavras iniciais das *Meditações Metafísicas* de Descartes⁴³. O que havia aprendido em sua vida como fruto de seu respeito a autoridade se mostrou tantas vezes errado que o autor se colocava a tarefa de repensar tudo de acordo com critérios puramente racionais. Dessa forma, nunca mais seria enganado.

A crítica gadameriana dizia, ao contrário, que se, por um lado, o respeito a autoridade pode conduzir ao engano, por outro, a ele está aberta a possibilidade de verdade. Respeitar a autoridade não significa, necessariamente, abdicar do uso da razão, porque a autoridade não é, essencialmente, irracional. Ela pode conter uma orientação que faça uso da razão e, assim, as opiniões oriundas dela serão racionais.

⁴³ Cf. p. 39-40.

O problema do argumento gadameriano em relação ao texto de *Ser e Tempo* consistia na postulação de uma dupla possibilidade em relação aos preconceitos: eles podem conduzir ao erro, mas podem também conduzir à verdade. Para Heidegger, ao contrário, as opiniões prévias segundo as quais o ser-aí compreende e interpreta a si mesmo, os entes e o mundo são possibilidades que não são, nesse sentido, nem verdadeiras nem falsas. Não existem opiniões prévias que conduzam ao erro porque todas elas abrem os entes de algum modo e, assim, apresentam o mundo segundo um determinado sentido.

A motivação de Gadamer para reabilitar a autoridade se funda, portanto, na perspectiva dicotômica entre a possível positividade dos preconceitos e sua possível negatividade. Uma vez que os preconceitos recebidos pelo respeito ao outro podem ser verdadeiros, então, segundo *Verdade e Método*, é preciso recuperar, contra o Iluminismo, a autoridade como uma fonte racional de opiniões.

A mesma crítica que o Iluminismo fazia ao respeito a autoridade se repete em relação ao respeito a tradição. Os preconceitos que herdamos da tradição estão submetidos a mesma dupla possibilidade de falsidade e verdade. Assim, se não é necessário respeitar a autoridade porque o uso constante e disciplinado da razão permite um acesso seguro à verdade, é igualmente desnecessário respeitar a tradição. A mera possibilidade que ela tem de ser falsa serve ao Iluminismo para rejeitá-la completamente.

A reabilitação gadameriana da tradição se funda no mesmo argumento utilizado para recuperar o respeito a autoridade: uma vez que os preconceitos oriundos da tradição estão tanto na possibilidade de verdade quanto na possibilidade de falsidade, é necessário libertar a tradição da crítica generalizada do Iluminismo e assegurá-la como uma fonte racional de opiniões.

A mesma incoerência que foi sentida na terceira seção do primeiro capítulo entre as afirmações de Gadamer e o texto de *Ser e Tempo* pode ser descoberta aqui. As opiniões que o ser-aí recebe da tradição são possibilidades de compreensão e interpretação dos entes, do mundo e do próprio ser-aí e, por isso, não são nem verdadeiras nem falsas. A possibilidade de verdade ou falsidade residiria na perspectiva de que fosse possível analisar os entes de uma forma que não fosse preconceituosa. A verdade ou falsidade de um preconceito se decidiria, assim, ao se comparar o 'conhecimento' preconceituoso com o conhecimento dos entes que foi obtido pela via não preconceituosa. A pré-estrutura da compreensão

não permite esse tipo de formulação. Todo acesso do ser-aí aos entes se faz a partir da pré-estrutura da compreensão e não há, portanto, uma realidade além dos preconceitos que permita dizer quais são falsos e quais são verdadeiros.

Por ser um existencial, a de-cadência caracteriza, essencialmente, o ser-aí e, dessa forma, a tradição oferece uma determinação constante do ser desse ente. Não se trata, portanto, de recuperar o respeito a tradição porque ela contém a possibilidade de fornecer opiniões verdadeiras. O que o ser-aí herda da tradição não está na possibilidade de verdade e falsidade, mas constitui um conjunto de possibilidades de abertura do mundo, dos entes e do próprio ser-aí. Como existencial, a de-cadência na tradição é um momento indelével da estrutura de ser do ser-aí de tal modo que, seja qual for o caso, ela sempre estará presente determinando a apreensão dos entes e do mundo. Assim como a reabilitação da autoridade, a reabilitação da tradição se funda na perspectiva de dupla possibilidade dos preconceitos que não está de acordo com o que Heidegger afirma sobre a pré-estrutura da compreensão em *Ser e Tempo*.

O que ocorre, porém, é que o texto de *Ser e Tempo* oferece, aparentemente, um testemunho contrário a essa argumentação. Como foi visto na primeira seção do segundo capítulo, a tradição tem a tendência de encobrir e esconder o que lega de tal forma que constitui um domínio silencioso do qual o ser-aí, de início e na maioria das vezes, não se dá conta. Para romper com essa situação, Heidegger propõe a tarefa de uma destruição da história da ontologia e, assim, pretende abrir a possibilidade de compreender e interpretar os entes, o mundo e o próprio ser-aí de uma forma diferente da tradição. Se Heidegger pretende abandonar a opinião prévia que herdou da tradição, isso significa, em consonância à descrição gadameriana, que existem preconceitos falsos dos quais o ser-aí deve se libertar.

Essa caracterização levanta a possibilidade da seguinte contradição interna de *Ser e Tempo*: se Heidegger admite que todo acesso aos entes se realiza a partir da pré-estrutura da compreensão, como é possível afirmar que as opiniões prévias estão submetidas à verdade ou à falsidade? A mesma pergunta que foi feita a Gadamer se dirige agora a Heidegger: qual é o critério de acesso aos entes que permite afirmar que uma opinião prévia está incorreta? Há claramente aqui o pressuposto de que existe uma forma de acesso aos entes que não se submete à pré-estrutura da compreensão. A pergunta que se adianta, portanto, é a seguinte:

qual é essa forma de acesso aos entes que permite julgar quais preconceitos são corretos e quais são falsos?

As discussões travadas no segundo capítulo dessa dissertação contradizem a conclusão obtida ao final do primeiro capítulo. Se, por um lado, a formulação heideggeriana da pré-estrutura da compreensão não permite afirmar que existem preconceitos verdadeiros e preconceitos falsos – tal como fazia Gadamer –, por outro lado, a tarefa de uma destruição da tradição ontológica pressupõe a distinção entre opiniões prévias verdadeiras e opiniões prévias falsas. O texto gadameriano parece descrever com precisão os argumentos de Heidegger e coloca, assim, a seguinte questão: uma vez que o ser-aí já está sempre submetido às opiniões prévias que herdou da tradição, como é possível distinguir os preconceitos verdadeiros dos falsos?

3. FENOMENOLOGIA E APLICAÇÃO

O círculo da compreensão constitui uma estrutura existencial do ser-aí e lhe impõe a seguinte dificuldade: de que forma é possível lidar positivamente com as opiniões prévias que conduzem a apreensão dos entes e do mundo? Segundo Heidegger (1999, p. 210), para entrar no círculo de maneira adequada, a interpretação “[...] deve, na elaboração da posição prévia, da visão prévia e concepção prévia, assegurar o tema científico a partir das coisas elas mesmas”. A primeira seção do presente capítulo retornará, a partir dessa indicação, ao parágrafo sétimo de *Ser e Tempo* onde Heidegger discute, detalhadamente, o lema da fenomenologia. A acepção heideggeriana dessa expressão permitirá examinar uma das possibilidades de desdobramento da indicação supracitada e oferecerá, assim, uma interpretação do modo adequado de se adentrar o círculo da compreensão.

Gadamer propõe, em *Verdade e Método*, uma interpretação sutilmente diferente da expressão ‘às coisas elas mesmas’. Para ele, o que permite lidar positivamente com os preconceitos a partir dos quais o ser-aí compreende os entes e o mundo é o tratamento da tradição como um ‘tu’ que tem algo a dizer sobre as coisas. Assim, o filósofo de Marburgo recupera, a partir da comparação com a hermenêutica jurídica e teológica, o antigo momento da aplicação. Explicitar essa interpretação das indicações de Heidegger é a meta da segunda seção do presente capítulo.

Ao final dessas duas partes, será apresentada uma breve conclusão que pretende comparar as duas perspectivas de interpretação do uso heideggeriano da expressão ‘às coisas elas mesmas’. Os principais objetivos dessa seção consistem em, por um lado, explicitar como Gadamer abre mão do sentido ontológico que, em Heidegger, o lema da fenomenologia contém e mostrar, por outro lado, como a interpretação gadameriana se distancia do texto de *Ser e Tempo*.

3.1. A FENOMENOLOGIA COMO MODO ADEQUADO DE INGRESSO NO CÍRCULO DA COMPREENSÃO

Uma vez que esteja instituída a perspectiva do conhecimento científico ou da apreensão do ser simplesmente dado, a relação entre o ser-aí e a tradição se torna problemática. Seu caso exemplar encontra-se, como bem sabe Heidegger⁴⁴, no ofício da interpretação histórica. Para Dilthey, as ciências naturais, diferente das ciências históricas, têm um acesso ao seu objeto por meio da sensibilidade. O acesso das ciências históricas ao seu objeto é, ao contrário, mediado pelo significado segundo o qual o objeto se apresenta. Por isso,

[...] as primeiras [ciências históricas] têm sobre as segundas [ciências naturais] a vantagem do seu objeto não ser um dado fenomenal dos sentidos, um simples reflexo de uma realidade numa consciência, mas a própria realidade, íntima e imediata, que a experiência interna nos revela (DILTHEY, 1984, p. 149).

Assim, “toda interpretação que se coloca no movimento de compreender [– isto é, apreender o significado histórico de um objeto] – já deve ter compreendido o que se quer interpretar” (HEIDEGGER, 1999, p. 209). O uso nesta citação do termo “interpretação” circunscreve-se no domínio do conhecimento científico e designa a atividade humana que pretende determinar o sentido de algo simplesmente dado. Seu objetivo é conduzir o ente à compreensão explícita. A compreensão em sentido ontológico, entretanto, intencionada no segundo uso do termo ‘compreensão’, designa um aspecto existencial e indica que o ser-aí já sempre abriu suas possibilidades de ser e, conseqüentemente, as possibilidades de ser dos entes intramundanos. Assim, a tentativa de apreender o ente em si mesmo (interpretação explícita) só pode descobrir (compreensão explícita) o que o próprio ser-aí, por meio da compreensão existencial e a partir dos seus preconceitos, estabeleceu como ser deste ente (interpretação existencial). A perspectiva de determinar o ente em seu ser⁴⁵ está, por conta do existencial da compreensão, necessariamente fadada ao

⁴⁴ “Esse fato foi sempre observado na interpretação filológica, embora apenas nos setores dos modos derivados de compreensão e interpretação” (HEIDEGGER, 1999, p. 209).

⁴⁵ Embora o problema hermenêutico esteja tradicionalmente atrelado ao domínio do ofício da interpretação histórica e, até Dilthey, permaneça irrelevante às ciências naturais; pode-se dizer que, com Heidegger, ele sofre um alargamento de horizonte e atinge também o núcleo destas ciências.

fracasso. A única coisa que a compreensão e a interpretação explícitas podem descobrir é o que a compreensão e a interpretação existenciais delimitaram como o ser dos entes, do mundo ou do próprio ser-aí. Por isso, afirma Heidegger:

se a concreção da interpretação, no sentido de interpretação textual exata, se compraz em se basear nisso que “está” no texto, aquilo que, de imediato, apresenta como estando no texto nada mais é do que a opinião prévia, indiscutida e supostamente evidente, do intérprete (Ibidem, p. 207).

Ao invés de enxergar no círculo da compreensão uma imperfeição inevitável que obrigaria o ofício de interpretação histórica se satisfazer com níveis menos rigorosos de conhecimento; para Heidegger, “nele [círculo da compreensão] se esconde a possibilidade positiva do conhecimento mais originário [...]” (Ibidem, p. 210). Para tanto, é preciso que a interpretação assegure, na elaboração da posição prévia, visão prévia e concepção prévia, o tema científico a partir das coisas elas mesmas.

A primeira parte do primeiro capítulo pretendia mostrar como o ser-aí, através da compreensão, determinava a partir dos preconceitos os entes que lhe vêm ao encontro na lida cotidiana. A primeira parte do segundo capítulo procurava apreender a tese heideggeriana de que a tradição e o mundo determinam o ser do ser-aí e, assim, estabelecem os limites da compreensão e das opiniões prévias a partir das quais o ente que se move na compreensão do ser interpreta aos entes e o mundo. Ainda no segundo capítulo, apresentou-se a perspectiva de que à tradição está aberta a possibilidade de encobrir e esconder o que lega de tal modo que era necessário, para levar a cabo a questão pelo sentido do ser, destruir os preconceitos que obstruem a investigação. Ao fim destas duas tarefas torna-se possível perguntar: se a tradição determina a pré-estrutura compreensiva e por conseguinte todo encontro do ser-aí com os entes e com o mundo, como é possível destruir as opiniões prévias que foram herdadas dessa tradição e que conduzem o ser-aí ao erro? De que forma pode o ser-aí não se deixar guiar pelos próprios preconceitos? O

Se, no séc. XIX, o que garantia a esquiva do problema hermenêutico era o fato das ciências naturais possuírem a segurança de um acesso direto ao seu objeto; com a descoberta do existencial da compreensão, nenhum encontro com entes intramundanos se furta à pré-estrutura compreensiva e, assim, até a perspectiva “objetivista” do cientista da natureza padece da falta de um mundo exterior e independente do observador. Pode-se dizer, portanto, que Heidegger é responsável por uma generalização do problema hermenêutico, que deixa de atingir apenas as ciências do espírito e passa a abranger toda relação do ser-aí com os entes. Cf. GRONDIN, J. Introdução à Hermenêutica Filosófica. Editora Unisinos: São Leopoldo, 1999. p. 146-156.

que é “a possibilidade positiva do conhecimento mais originário” que se esconde no círculo da compreensão?

A expressão “a partir das coisas elas mesmas”, utilizada por Heidegger para sugerir o modo adequado de ingresso no círculo da compreensão, remonta ao mote husserliano da fenomenologia e, através dela, Heidegger comprova sua explícita adesão às investigações de seu mestre.⁴⁶ Sua própria interpretação da fenomenologia se desenvolve, com efeito, ao longo do sétimo parágrafo de *Ser e Tempo* e, do ponto de vista do problema do círculo da compreensão, oferece uma possibilidade de esclarecimento das indicações deixadas por Heidegger ao fim do trigésimo segundo parágrafo.

O termo “fenomenologia” é decomposto por Heidegger e analisado a partir da origem grega de seus radicais constitutivos. Assim, o parágrafo sétimo de *Ser e Tempo* se subdivide em três partes: o conceito de fenômeno, o conceito de λόγος e o conceito preliminar de fenomenologia. A partir destas discussões procurar-se-á definir a acepção heideggeriana da expressão ‘às coisas elas mesmas’.

‘Fenômeno’, diz Heidegger, remonta ao verbo grego φαίνεσθαι e significa o que aparece, o que está à luz. ‘λόγος’, por sua vez, significa discurso. A função e o significado básico de discurso foram, segundo Heidegger, explicitados corretamente por Aristóteles em seu adjetivo ἀποφάντικός. “O discurso ‘deixa e faz ver’ [φαίνεσθαι] ἀπό ... a partir daquilo sobre o que discorre” (Ibidem, p. 63). A função primordial do λόγος é, portanto, mostrar a partir daquilo sobre o que discorre.⁴⁷

Segundo Heidegger, se traduzíssemos o termo ‘fenomenologia’ para o grego, obteríamos a seguinte expressão: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα, isto é, “[...] deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo” (Ibidem, p. 65). Assim, entretanto, retorna-se com Heidegger à expressão ‘às coisas elas mesmas’.

Esta fórmula nos apresenta o que Heidegger chama de conceito formal ou vulgar de fenomenologia. Se comparada a títulos semelhantes, contudo, ela manifesta suas peculiaridades. Geralmente, as ciências trazem em seu título o seu objeto de estudo: a biologia é a ciência da vida (βίος), a teologia de deus (θεός) e a antropologia do homem (ἄνθρωπος). “O termo ‘fenomenologia’ nem evoca o objeto

⁴⁶ “Caso a investigação que haverá de seguir avance no sentido de abrir ‘as coisas elas mesmas’, o autor o deve, em primeiro lugar, a E. Husserl” (Ibidem, p. 70).

⁴⁷ Cf. p. 31-32.

de suas pesquisas nem caracteriza seu conteúdo quiditativo” (Ibidem, p. 65). Fenomenologia evoca, por outro lado, um conceito de método. Significa que se deve proceder na apreensão do fenômeno, deixando que seu próprio modo de aparecimento guie sua descrição científica.⁴⁸ Assim, entretanto, encontra-se apenas um conceito de fenomenologia oriundo de um conceito formal ou vulgar de fenômeno.

Para entender o objeto de estudo da fenomenologia é preciso acompanhar Heidegger no que ele chama de “desformalização do conceito de fenômeno”. Do ponto de vista formal, o termo ‘fenômeno’ pode ser preenchido pelos mais diversos conteúdos. Se o intencionado na expressão ‘fenomenologia’ fosse este sentido formal, todo ente se tornaria seu objeto de estudo e uma ciência desta natureza não faria o menor sentido.

A biologia, por exemplo, estuda as plantas e os animais e pretende descobrir suas características constitutivas. Eles só podem, no entanto, constituir objetos de estudo desta ciência, porque são caracterizados por aquilo que ela leva em seu título: a vida. As plantas e os animais só são objetos de estudo da biologia porque são seres vivos.

Assim como o principal interesse da biologia não é constituído pelas plantas e animais mas pelo conceito que lhes é comum: a vida; o interesse da fenomenologia também não é constituído por este ou aquele fenômeno em particular mas por aquilo que lhes é comum: a ‘fenomenalidade’. O objeto de estudo da fenomenologia não é o conjunto de particularidades de um fenômeno específico, como pode acontecer na biologia, mas o conceito geral de fenômeno, isto é, aquilo que é compartilhado por todos os fenômenos. Se o significado deste termo é o que aparece, o que está à luz; então o objeto de estudo da fenomenologia é

justo o que *não* se mostra diretamente e na maioria das vezes e sim se mantém *velado* frente ao que se mostra diretamente e na maioria das vezes, mas, ao mesmo tempo, pertence essencialmente ao que se mostra diretamente e na maioria das vezes a ponto de constituir seu sentido e fundamento (Ibidem, p. 66).

⁴⁸ “O caráter da própria descrição, o sentido específico de λόγος, só poderá ser estabelecido a partir da ‘própria coisa’ que deve ser descrita, ou seja, só poderá ser determinado cientificamente segundo o modo em que os fenômenos vêm ao encontro” (Ibidem, p. 65).

Para Heidegger, o que constitui o sentido e o fundamento dos fenômenos e, no entanto, se mantém velado é o ser.⁴⁹ É ele quem fundamenta a constituição de todo ente ou fenômeno. “Em sentido fenomenológico, [portanto] - fenômeno é somente o que constitui ser [...] [e] a fenomenologia é a ciência do ser do ente – é ontologia” (Ibidem, p. 68).

A acepção de Heidegger do mote husserliano “às coisas elas mesmas” retorna à questão suscitada pela leitura da tese de Brentano⁵⁰: qual é a determinação simples e unitária do ser que reina entre seus múltiplos significados? Para o filósofo de Freiburg, a orientação essencial da fenomenologia é ontológica e o retorno às coisas elas mesmas significa nada mais que a recolocação da questão pelo sentido do ser em geral.

A indicação deixada por Heidegger ao final do trigésimo segundo parágrafo de *Ser e Tempo* para o ingresso adequado no círculo da compreensão diz, portanto: a interpretação deve, na elaboração da posição prévia, visão prévia e concepção prévia, assegurar como tema científico a questão do ser. Se esta condição for satisfeita, o ser-aí entra na posse integral das possibilidades positivas do conhecimento mais originário.

O sentido do ser aberto na compreensibilidade essencial do ser-aí constitui o núcleo determinante de toda estrutura pré-compreensiva. Os entes que vêm ao encontro do ser-aí são compreendidos em função do sentido do ser vigente tacitamente. Nesse caso, portanto, ao se questionar o ser, o ser-aí se volta para o cerne de sua estrutura pré-compreensiva e permite assim o encontro com seus preconceitos a partir de seu fundamento determinante.

Poder-se-ia, entretanto, objetar: uma vez que é próprio do ser-aí de-cair na tradição, o sentido do ser por ele compreendido também não é determinado a partir do que ela lega? Certamente. E, por conseguinte, ao se tentar apreender o ser na medida em que ele se dá na compreensibilidade do ser-aí, seria possível apreender algo diferente do que a tradição estabeleceu como seu sentido? Aparentemente não. Em que medida, portanto, a investigação pelo sentido do ser promoveria um ingresso adequado no círculo da compreensão? Enfim, o que significa adentrar adequadamente no círculo?

⁴⁹ Cf. p. 9-10.

⁵⁰ Cf. p. 08-09.

Não permitir que a pré-estrutura compreensiva controle a apreensão do ser significa, acima de tudo, levar em conta a de-cadência na tradição. Como foi visto anteriormente, os preconceitos a partir dos quais o ser-aí interpela os entes se originam na tradição e, nesse sentido, é impossível controlá-los sem um diálogo constante e produtivo com ela. Reclamar-se-ia, então: mas, ao tentar determinar objetivamente o que tradição lega, o ser-aí, por conta de seus preconceitos, não enxergaria nada além do que sua própria pré-compreensão lhe permitisse e, assim, seria impossível se libertar dos grilhões da pré-compreensão e da imersão na tradição.

O ponto fundamental, para Heidegger, é abandonar a perspectiva de determinar objetivamente a tradição.

Todas as interpretações no terreno da História da Filosofia e, da mesma forma, em outros, que se atêm a nada introduzir nos textos em face de 'construções' histórico-problemáticas, devem deixar-se surpreender, nessa questão, pela idéia de que elas contudo introduzem interpretações, só que o fazem sem orientação e com recursos conceituais de proveniência totalmente disparatada e incontrolável (Ibidem, 1989, p. 237-238 *apud* GRONDIN, 1999, p. 165-166).

Aquilo que se considera como passado não deve ser visto como algo que segue mas como algo que “[...] precede o ser-aí, antecipando-lhe os passos” (HEIDEGGER, 1999, p. 48). Assim, ao invés de determinar objetivamente o passado, como se ele fosse algo alheio ao ser-aí, deve-se considerá-lo como algo ‘presente’ e determinante. Em função disso, no seu programa de trabalho com a história da filosofia, diz Heidegger o seguinte: “[...] a destruição [da história da ontologia] não se refere ao passado; a sua crítica volta-se para o ‘hoje’ [...]” (Ibidem, p. 51). Não se trata de ouvir o que o passado diz por si mesmo – tal tarefa é impossível –, mas escutar o que ele diz para o ser-aí. Só desse modo torna-se possível um diálogo produtivo com a tradição.

O registro histórico, tal como um texto clássico, por exemplo, não deve ser encarado como uma expressão do passado mas como uma expressão do presente. Deve-se procurar naquilo que vale como anterior o que nos caracteriza ‘hoje’. Levar em conta a de-cadência do ser-aí na tradição significa, em suma, não tratar os registros históricos como coisas passadas e alheias ao ser-aí mas sim como coisas presentes e determinantes do ser deste ente. Procura-se assim pôr em questão os

preconceitos originados pela tradição que conduzem o ser-aí em sua apreensão dos entes.

Somente por meio deste diálogo torna-se possível delimitar o alcance ‘significativo’ dos preconceitos e, desta forma, abrir novas possibilidades de interpretação dos entes, diferentes das exigidas pela pré-compreensão. Os preconceitos determinam, com efeito, o sentido em que os entes se apresentam ao ser-aí e, através de sua explicitação, permitem uma apreensão de seus limites ‘significativos’. Quando se olha para o passado a partir da perspectiva de iluminação do presente, pretende-se explicitar os preconceitos e seus limites em função da abertura de novas possibilidades de interpretação dos entes. Aqui se encontra a positividade promovida pelo diálogo com a tradição consciente da historicidade essencial do ser-aí.⁵¹

Resta, entretanto, uma questão: se através de um diálogo produtivo com a tradição torna-se possível uma delimitação positiva dos preconceitos que guiam a interpretação dos entes; por que, de acordo com nossa análise das indicações deixadas por Heidegger ao final do trigésimo segundo parágrafo de *Ser e Tempo*, só é possível adentrar adequadamente no círculo da compreensão se assegurarmos como tema científico a questão pelo sentido do ser? Não seria esse o caso específico da investigação heideggeriana e, por conseguinte, se questionássemos o sentido de deus, não bastaria uma “destruição da história da teologia” para ingressar adequadamente no círculo da compreensão e possibilitar uma delimitação positiva dos preconceitos concernentes à apreensão deste ente? Ou seja, é necessário, para o ingresso adequado no círculo, o questionamento pelo sentido do ser ou é suficiente um diálogo com a tradição consciente de sua função determinante da pré-compreensão?

A compreensão tácita do sentido do ser constitui, como foi dito, o núcleo determinante de toda apreensão dos entes. Deste modo, os preconceitos segundo os quais apreendemos os entes fundam-se, em última instância, nessa compreensão. O diálogo com a tradição permite apenas a explicitação e apreensão dos preconceitos dentro de certos limites, uma vez que o fundamento da pré-estrutura compreensiva, o sentido do ser, permanece não questionado. Na medida em que se originam no ser aberto na compreensibilidade do ser-aí; os preconceitos,

⁵¹ “[...] ela (destruição da história da ontologia) deve definir e circunscrever a tradição em suas possibilidades positivas e isso quer sempre dizer em seus limites [...]” (Ibidem, p. 51).

sejam eles quais forem, não podem ser explicitamente apreendidos e integralmente delimitados sem que o seu fundamento seja preliminarmente posto em questão. Para um ingresso adequado no círculo da compreensão e uma plena delimitação dos preconceitos do ser-aí se exige, portanto, uma investigação pelo sentido do ser.

O problema do círculo da compreensão consiste na curiosa estrutura ontológica que se interpõe entre o ser-aí e a tradição. Ao mesmo tempo em que o ser-aí determina, a partir da pré-estrutura compreensiva, os entes que lhe vêm ao encontro, a tradição, por conta da de-cadência, determina seu ser e seus preconceitos. Ao tentar, portanto, apreender o ser de um ente, o ser-aí só pode encontrar o que ele mesmo, por meio dos preconceitos que herdou da tradição, estabeleceu como ser deste ente.

Segundo as indicações deixadas por Heidegger, o importante não é procurar meios de superar esse círculo ou acostumar-se com níveis menos rigorosos de conhecimento, mas ingressar nele de maneira adequada. Para tanto, é preciso satisfazer duas condições: em primeiro lugar, abandonar a perspectiva de apreender o passado em si mesmo e passar a compreendê-lo em sua função de determinação do ser do ser-aí e, em segundo lugar, assegurar como tema científico a questão pelo sentido do ser.⁵²

Uma vez que elas forem satisfeitas, permite-se, por um lado, trabalhar com a tradição na perspectiva de delimitação positiva dos preconceitos do ser-aí e, por outro lado, iluminá-los a partir de seu fundamento último: o sentido do ser em geral.

⁵² Na verdade, há apenas uma condição a ser satisfeita: assumir a questão do ser. E isto porque ela mesma exige um diálogo produtivo com a tradição. "A questão do ser só receberá uma concretização verdadeira quando se fizer a destruição da tradição ontológica" (Ibidem, p. 56).

3.2. A APLICAÇÃO COMO MOMENTO ESSENCIAL DA COMPREENSÃO

A segunda seção do primeiro capítulo pretendia mostrar que os preconceitos do ser-aí constituem, segundo Gadamer, a condição necessária para apreensão dos entes. A segunda parte do segundo capítulo, por sua vez, procurava apresentar a tese gadameriana acerca da historicidade essencial do ser-aí: a tradição é a fonte primária dos preconceitos que conduzem a compreensão. Entre os preconceitos oriundos da tradição, todavia, existem aqueles que conduzem à verdade e aqueles que conduzem ao erro. Tal como fizemos na seção anterior, é possível, a partir desses argumentos, perguntar: de que forma é possível distinguir os preconceitos que conduzem à verdade dos preconceitos que conduzem à falsidade?

Como foi visto, o projeto de *Verdade e Método* depende integralmente da descoberta da pré-estrutura da compreensão de *Ser e Tempo*. O objetivo da dissertação era justamente elaborar a leitura de Gadamer das teses heideggerianas e procurar determinar em que sentido o filósofo de Marburgo interpreta a solução do problema do círculo da compreensão deixada em *Ser e Tempo* apenas em forma de indicação. Após ter iluminado a interpretação gadameriana da pré-estrutura compreensiva e da historicidade essencial do ser-aí; respectivamente, pelo aspecto ontológico dos preconceitos e pela imersão dos ser-aí na tradição; apresenta-se a tarefa de descobrir o que Gadamer entende da indicação de solução exposta no §32 de *Ser e Tempo*⁵³.

A interpretação gadameriana da solução de Heidegger recupera o momento decisivo da aplicação que, junto à compreensão e à interpretação, constituía o núcleo da antiga tradição hermenêutica. O significado deste momento é, entretanto, repensado de acordo com as descobertas heideggerianas da pré-estrutura compreensiva e da historicidade essencial do ser-aí. O que se encontra ao cabo desta recuperação do momento da aplicação é uma nova conceituação da tradição e uma nova abordagem de sua relação com o ser-aí.

⁵³ A indicação de Heidegger diz o seguinte: “o decisivo não é sair do círculo mas entrar no círculo de modo adequado. [...] Nele se esconde a possibilidade positiva do conhecimento mais originário que, de certo, só pode ser apreendida de modo autêntico se a interpretação tiver compreendido que sua primeira, única e última tarefa é de não se deixar guiar, na posição prévia, visão prévia e concepção prévia, por conceitos ingênuos e ‘chutes’. Ela deve, na elaboração da posição prévia, da visão prévia e concepção prévia, assegurar o tema científico a partir das coisas elas mesmas.” (HEIDEGGER, 1999, p. 210).

Segundo Gadamer, “a história da hermenêutica nos ensina que junto à hermenêutica filológica existiram também uma teológica e outra jurídica, e que somente as três juntas comportam o conceito pleno de hermenêutica” (GADAMER, 1999, p. 460). Sua principal diferença reside, com efeito, nos objetos que cada uma toma para si: a primeira diz respeito à interpretação dos textos literários, a segunda trata dos textos sagrados e a terceira do código de leis. O que as unia, contudo, sob o nome de ‘hermenêutica’ era o fato de que as três incluíam o momento da aplicação⁵⁴.

Por aplicação entende-se o momento em que a mensagem contida no texto literário, no texto sagrado ou no texto da lei é contemplada à luz da situação concreta daquele que interpreta. Tal exigência se percebe com maior nitidez nos casos da hermenêutica jurídica e da hermenêutica teológica. A tarefa própria do juiz reside basicamente na adequação da lei geral à circunstância particular do caso que tem em mãos. Da mesma forma, o pregador recebe a missão de interpretar as situações concretas de sua comunidade ou de seus fiéis à luz da mensagem geral de salvação contida na Bíblia. Tanto num caso como no outro, a compreensão não pode se limitar a apreender somente aquilo que está no texto. As leis e a Bíblia colocam-se, inevitavelmente, sob a perspectiva que extrapola a mera compreensão ‘literal’. Como diz Gadamer (Ibidem, p. 461):

Uma lei não quer ser entendida historicamente. A interpretação deve concretizá-la em sua validade jurídica. Da mesma maneira, o texto de uma mensagem religiosa não deseja ser compreendido como um mero documento histórico, mas ele deve ser entendido de forma a poder exercer seu efeito redentor. Em ambos os casos isso implica que o texto, lei ou mensagem de salvação, se quiser compreendê-lo adequadamente, isto é, de acordo com as pretensões que o mesmo apresenta, tem de ser compreendido em cada instante, isto é, em cada situação concreta de uma maneira nova e distinta.

A compreensão na hermenêutica jurídica e teológica é, portanto, uma forma especial de aplicação de algo geral a uma situação concreta. Para um esclarecimento das particularidades dessa relação, Gadamer lança mão das discussões aristotélicas sobre as diferenças entre o saber ético, saber teórico e saber técnico. As características que, segundo Aristóteles, distinguem o saber ético

⁵⁴ “A estreita pertença que unia na sua origem a hermenêutica filológica com a jurídica repousava sobre o reconhecimento da aplicação como momento integrante de toda compreensão” (Ibidem, p. 461).

dos demais são, em *Verdade e Método*, particularmente interessantes para a necessidade de redefinição do trabalho hermenêutico. Elas oferecem um padrão de relação entre geral e particular (aplicação) que precisa, segundo Gadamer, ser recuperado para toda e qualquer forma de hermenêutica.

“O conhecimento científico [– diz Aristóteles –] é um juízo sobre as coisas universais e necessárias [...], enquanto a arte [saber técnico] e a sabedoria prática [saber ético] versam sobre as coisas variáveis” (ARISTÓTELES, 1979, p. 145). A ciência, “[...] para os gregos, [...] representada pelo paradigma da matemática” (GADAMER, 1999, p. 468) é uma forma de saber que não se interessa pelas coisas mutáveis e irregulares. Seu objeto de estudo, pelo contrário, é somente aquilo que se caracteriza pela universalidade e pela necessidade. Por oposição, as ciências práticas e técnicas tratam de coisas que sempre poderiam ser de outra forma. Em ambas, portanto, “[...] aquele que sabe não está frente a uma constelação de fatos, que ele se limitasse a constatar, pois o que conhece o afeta imediatamente. É algo que ele tem que fazer” (Ibidem, p. 468).

A principal semelhança entre o saber ético e o saber técnico ou produtivo é, por conseguinte, que “ambos são um saber prévio e pretendem determinar e guiar um agir. Têm que conter em si mesmos a aplicação do saber a cada tarefa concreta” (Ibidem, p. 469). No caso da técnica, por exemplo, o carpinteiro dispõe de uma idéia geral de mesa que ele utiliza numa situação particular. Ou seja, realiza, de acordo com Gadamer, uma aplicação de algo geral a algo particular. No caso da ética, por outro lado, o agente dispõe igualmente de um conceito de honra que deve ser aplicado a situações concretas. Ambos não se esgotam, como o saber teórico, na constatação de universalidades, mas contém necessariamente a tarefa de aplicação a casos particulares.

Existe, entretanto, entre o saber técnico da produção e o saber prático da ação uma importante diferença: “[...] ao passo que o produzir tem uma finalidade diferente de si mesmo, isso não acontece com o agir [...]” (ARISTÓTELES, 1979, p. 145); isto é, ele compreende seu próprio fim. Enquanto na produção de um sapato, por exemplo, o fim só é obtido ao término do produzir, na ética, a finalidade só pode ser encontrada no instante da ação. O fato de alguém ter agido honradamente numa determinada situação não lhe assegura, para todas as outras ocasiões, a virtude da honra. Diferente do sapato, portanto, que permanece quando sua produção se encerra, a honra só existe no interior da ação.

O argumento gadameriano é bastante esclarecedor no que diz respeito à diferença entre o saber prático e o saber técnico. Diz ele o seguinte (1999, p. 473): o artesão,

[...] que possui o desenho do objeto e as regras de sua execução, e a esta se aplica, pode ver-se obrigado [...] a se adaptar a circunstâncias e dados concretos, isto é, renunciar a executar seu plano inteiramente como estava concebido originalmente.

Isso significa, no entanto, que ele abre mão de suas exigências e não alcança a perfeição que desejava. Quando, por outro lado, o juiz se vê obrigado a adaptar a lei geral a um caso particular; ele “[...] não faz reduções à justiça, mas, pelo contrário, encontra um direito melhor” (Ibidem, p. 473)⁵⁵. Isso não ocorre, contudo, porque a lei geral sempre é deficiente e precisa ser adaptada; mas porque, pela sua própria natureza, ela é universal e não pode estar integralmente adequada à realidade humana, que é sempre particular. Segundo Gadamer, portanto, a tarefa da aplicação nas artes é um momento posterior ao saber prévio, no qual se adapta uma idéia geral a uma situação concreta; enquanto que a idéia geral no saber prático só se determina inteiramente no momento da aplicação⁵⁶.

Examinado, então, o problema do círculo da compreensão à luz das características do saber ético, é possível perceber que “[...] a análise aristotélica se apresenta como uma espécie de modelo dos problemas inerentes à tarefa hermenêutica” (Ibidem, p. 481). Como foi visto anteriormente⁵⁷, a situação hermenêutica em que o ser-aí já sempre se encontra determina, a partir de preconceitos, o ser dos entes e do mundo. Ao tentar determinar o ente em seu ser, por conseguinte, o ser-aí só pode encontrar o que as opiniões prévias estabeleceram como ser deste ente. Os preconceitos em que o ser-aí se encontra, no entanto, são, por meio de sua historicidade, oriundos da própria tradição. Tentar encontrar e determinar esse passado é, contudo, uma tarefa impraticável, pois, assim como ao procurar determinar o ser do ente, o ser-aí só encontrava o que seus preconceitos estabeleciam, ao procurar determinar a tradição, ele só pode encontrar

⁵⁵ “[...] o que é justo não pode ser determinado por inteiro, independentemente da situação que me pareça de justiça, enquanto que o eidos daquilo que um artesão quer fabricar está inteiramente determinado [...]” (Ibidem, p. 472).

⁵⁶ “Elas [imagens diretrizes] se concretizam sempre só na situação particular do que atua. Não são portanto, normas escritas nas estrelas ou que tivesse seu lugar inalterável nalgum mundo ético natural, como se estivessem à disposição da percepção” (Ibidem, p. 476).

⁵⁷ Cf. p. 37-44.

o que sua própria pré-compreensão estabeleceu como seu passado. Na confusão promovida por esse círculo de mútua determinação, portanto, a diferença entre o horizonte passado e o horizonte presente se desvanece e qualquer tentativa de determinar o ente em seu ser se torna infrutífera.

A grande chave argumentativa de Gadamer para se livrar deste problema é justamente abandonar a perspectiva de apreender o passado em si mesmo e aceitar o horizonte presente como único. Tal como, no saber ético, a idéia geral de virtude só se determina inteiramente no instante da ação; a compreensão da tradição só ocorre no instante da investigação e por conseguinte em função de uma situação particular. Se a tradição fala, por exemplo, a partir de um texto literário; deve-se ter claro o fato de que ele só pode dizer algo para um interlocutor determinado e que, por sua própria singularidade, já está inevitavelmente carregado de preconceitos. Assim, a questão hermenêutica não se resolve com a busca incessante de meios para se apartar da pré-estrutura compreensiva; mas, pelo contrário, só ganha a devida abordagem quando se reconhece o papel determinante dos preconceitos e sua produtividade para a compreensão.

[...] o intérprete não pretende outra coisa que compreender esse geral, o texto, isto é, compreender o que diz a tradição e o que faz o sentido e significado do texto. E para compreender isso ele não deve querer ignorar a si mesmo e a situação hermenêutica concreta, na qual se encontra. Está obrigado a relacionar o texto com essa situação, se é que quer entender algo nele (GADAMER, 1999, p. 481-482).

Com esta conclusão, entretanto, retorna-se à primeira perspectiva oriunda da constatação do problema do círculo da compreensão: se não é possível apartar-se da pré-estrutura compreensiva e precisamos reconhecer seu papel ontológico; então, não se pode esperar, no conhecimento, quaisquer critérios de objetividade. Essa posição, todavia, não está exatamente adequada às indicações de Heidegger (1999, p. 210): “Mas, ver nesse círculo um vício, buscar caminhos para evitá-lo e também ‘senti-lo’ apenas como uma imperfeição inevitável, significa um mal-entendido de princípio acerca do que é compreensão”. Ao invés do círculo da compreensão conduzir o conhecimento a níveis menos rigorosos; para Heidegger (Ibidem, p. 210), ele “[...] esconde a possibilidade positiva do conhecimento mais originário [...]”.

A solução proposta por Heidegger e desenvolvida (interpretada) por Gadamer consiste, justamente, em deslocar a base do problema. Enquanto não se supera a perspectiva de admitir a objetividade como critério fundamental do conhecimento rigoroso; é impossível enxergar a produtividade dos preconceitos. De fato, a pré-estrutura compreensiva não possibilita uma isenção do observador. O passo argumentativo fundamental da tradição hermenêutica de Heidegger e Gadamer é abandonar a busca infrutífera pela objetividade no conhecimento e procurar repensá-lo à luz do papel ontológico dos preconceitos.

Para Gadamer (1999, p. 528), “[...] a tradição não é simplesmente um acontecer que se pode conhecer e dominar pela experiência, mas é linguagem, isto é, fala por si mesma, como faz um tu”. Não sendo, portanto, um objeto; a tradição não se submete ao tratamento que os objetos recebem no conhecimento científico. Como um tu, a tradição se comporta em relação ao objeto e, conseqüentemente, tem algo a dizer sobre ele. Ela manifesta uma posição sobre as coisas. Quando, no entanto, se trata a tradição como um objeto; pretende-se conhecê-la, retirando-se a pré-estrutura compreensiva deste conhecimento⁵⁸. Como foi visto, contudo, não há possibilidade de ignorar os preconceitos e uma perspectiva de conhecimento desta natureza está necessariamente fadada ao fracasso. A exigência é, por conseguinte, a de se “[...] experimentar o tu realmente como um tu, isto é, não passar por alto de sua pretensão e deixar-se falar algo por ele mesmo” (Ibidem, p. 532). O que Gadamer propõe, então, à tarefa hermenêutica é uma real abertura para o outro, pois só assim entra-se em acordo com a natureza da própria tradição.

Essa abertura, segundo *Verdade e Método*, encontra-se inscrita, de maneira exemplar, no conceito de experiência. Como foi concebido originalmente, no entanto, foi valorizado segundo um aspecto que, embora seja verdadeiro, não o descreve integralmente. Para compreender o que lhe foi ignorado, Gadamer recupera sua discussão no interior da filosofia aristotélica e promove seu justo alargamento.

Logo no início de sua *Metafísica*, Aristóteles descreve os diversos graus de conhecimento, entre os quais se encontra a experiência. Diz ele o seguinte: “É da memória que deriva aos homens a experiência: pois as recordações repetidas da

⁵⁸ “Aquele que compreende a tradição dessa maneira a converte em seu objeto, e isso significa que se confronta com ela livremente, sem ver-se afetado, e que adquire certeza com respeito ao seu conteúdo, desconectando metodicamente todos os momentos subjetivos de sua relação para com ela” (Ibidem, p. 529).

mesma coisa produzem o efeito duma única experiência, e a experiência quase se parece com a ciência e a arte” (ARISTÓTELES, 1979, p. 11). O que as repetidas recordações produzem é uma generalidade. Este aspecto da experiência foi extremamente caro à ciência moderna, pois ela entrevia no método experimental um critério seguro de comprovação da objetividade dos conhecimentos. Uma vez que uma experiência pudesse ser reproduzida por qualquer um em qualquer lugar, ela garantiria que o conhecimento enunciado, de fato, era adequado aos objetos, isto é, era verdadeiro⁵⁹.

Assim, entretanto, a experiência é despida de sua singularidade em favor da generalidade que exprime. Como bem nota Gadamer, utiliza-se o termo ‘experiência’ em dois sentidos distintos: “[...] como as experiências que se integram nas nossas expectativas e as confirmam, de outro, como a experiência que se ‘faz’” (Ibidem, p. 521). O segundo sentido refere-se ao momento singular com algo específico em que se experimenta algo. “Em sentido estrito, [– portanto –] não é possível ‘fazer’ duas vezes a mesma experiência” (Ibidem, p. 522). Essa ambigüidade no uso do termo ‘experiência’ somente confirma a tese gadameriana de que, por conta da preocupação com o conhecimento científico, foi desconsiderado um dos principais aspectos desse termo⁶⁰. Como singularidade, a experiência é sempre única e, portanto, não pode ser integralmente reproduzida. Para que, então, ela possa servir aos propósitos da ciência moderna, ela é esvaziada de seu conteúdo individual até que reste apenas o seu conteúdo geral.

A generalidade da experiência, contudo, não é da mesma natureza que a generalidade da ciência. Isso se explica pelo fato de que o processo de generalização na experiência se realiza, como foi visto, a partir da repetição de recordações de uma mesma coisa. Nada garante, por conseguinte, que uma nova experiência não desmentirá o conteúdo geral que foi extraído das experiências anteriores. A ciência, por outro lado, conhece as causas de suas generalidades e, em consequência, não depende da confirmação das novas experiências⁶¹. A

⁵⁹ “Uma experiência só é válida, na medida em que se confirma; nesse sentido sua dignidade repousa na sua reprodutibilidade principal” (Ibidem, p. 513).

⁶⁰ “Devido ao papel orientador que desempenha na lógica da indução, para as ciências da natureza, viu-se (conceito de experiência) submetido a uma esquematização epistemológica que me parece encurtar amplamente seu conteúdo originário” (Ibidem, p. 512).

⁶¹ “No entanto, nós julgamos que há mais saber e conhecimento na arte do que na experiência, e consideramos os homens de arte mais sábios que os empíricos, visto a sabedoria acompanhar em todos, de preferência, o saber. Isto porque uns conhecem a causa, e os outros não. Com efeito, os

principal diferença entre a generalidade da experiência e a generalidade da ciência é, portanto, que a primeira está, pela sua própria natureza, submetida constantemente à confirmação e a outra, por ser fundamentada no conhecimento das causas, extrapola os limites circunstanciais.

A experiência somente se dá de maneira atual nas observações individuais. Não se pode conhecê-la numa generalidade precedente. Nisso justamente se estriba a abertura básica da experiência para qualquer nova experiência – isso não somente no sentido geral da correção dos erros, mas ao fato de que a experiência está essencialmente dependente de constante confirmação, e, quando esta falta, ela se converte necessariamente em outra diferente (GADAMER, 1999, p. 519-520).

Aquilo que se conhece pela experiência está, por conseguinte, sempre à mercê de uma nova experiência que venha lhe confirmar ou negar a verdade. Pode-se dizer, então, que “a verdade da experiência contém sempre a referência a novas experiências” (Ibidem, p. 525). O que lhe caracteriza, essencialmente, é a abertura para o novo.

Nesse sentido, chama-se de experiente aquele que não só aprendeu muito com as experiências passadas, mas que está disposto a aprender com novas experiências. A negatividade constitutiva da experiência expressa na necessidade de constante confirmação, incorpora ao conhecimento produzido por experiências a abertura essencial para o novo. Assim,

[...] o homem experimentado é sempre o mais radicalmente não dogmático, que, precisamente por ter feito tantas experiências e aprendido graças a tanta experiência, está particularmente capacitado para voltar a fazer experiências e delas aprender. A dialética da experiência tem sua própria consumação não num saber concludente, mas nessa abertura à experiência que é posta em funcionamento pela própria experiência (Ibidem, p. 525).

A consciência da possibilidade constante do novo e da necessidade permanente de confirmação que se realiza no homem experimentado exprime a limitação de todo conhecimento oriundo da experiência. A generalidade da experiência conhece o limite de não poder ser precedente mas de precisar ser confirmada em cada novo caso. O que se expressa deste modo é a finitude de todo julgamento humano oriundo da experiência. E, por isso,

empíricos sabem o ‘quê’, mas não o ‘porquê’; ao passo que os outros sabem o ‘porquê’ e a causa” (ARISTÓTELES, 1979, p. 12).

é experimentado, no autêntico sentido da palavra, aquele que é consciente desta limitação, aquele que sabe que não é senhor nem do tempo nem do futuro. O homem experimentado, propriamente, conhece os limites de toda previsão e a insegurança de todo plano (Ibidem, p. 527).

As características do conhecimento adquirido pela experiência representam, em *Verdade e Método*, o paradigma a ser assumido pela tarefa hermenêutica. Assim como toda experiência produz, por conta de suas singularidades, generalidades que estão constantemente submetidas à comprovação de novas experiências; o conhecimento adquirido pelo contato com a tradição depende igualmente da situação concreta daquele que conhece e, por essa razão, não se estriba num saber concludente mas, no reconhecimento de que, em outras circunstâncias, esse conhecimento seria outro. Uma vez que, como afirmava Heidegger, é impossível apartar-se dos preconceitos no conhecimento; é preciso admitir que ele só terá validade no interior de uma situação concreta e, por conseguinte, será diferente em ocasiões diversas.

Se a verdade do conhecimento da experiência depende de cada nova situação e, conseqüentemente, o homem experimentado é aquele que reconhece toda limitação de seu conhecimento; pode-se dizer que aquele que conhece pelo contato com a tradição, uma vez que seu conhecimento também depende de cada nova situação, deve igualmente reconhecer os limites de toda previsão e a insegurança de todo plano. Não deve querer que seu conhecimento adquira a forma de um saber necessário e universal, mas deve admitir sua constante possibilidade de reestruturação. Em suma, se o conhecimento adquirido pelo contato com a tradição deve, para Gadamer, se guiar pelo modelo do conhecimento oriundo da experiência; então, ele deve abandonar a perspectiva de objetividade própria das ciências teóricas e não procurar por critérios de necessidade e universalidade.

Essa abertura da experiência às novas possibilidades se realiza na tarefa hermenêutica pelo expediente do verdadeiro perguntar. A pergunta verdadeira é aquela que suspende qualquer postura decisória e permite a equilibração das diversas respostas possíveis. Como diz Gadamer:

Perguntar quer dizer colocar no aberto. A abertura do perguntado consiste em que não está fixada a resposta. O perguntado tem de pairar no ar frente a qualquer sentença constatadora e decisória. O sentido do perguntar consiste em colocar em aberto o perguntado em sua questionabilidade. Ele

tem de ser colocado em suspenso de maneira que se equilibrem o pró e o contra (Ibidem, p. 535)

Todo registro da tradição, diz Gadamer (Ibidem, p. 545), “[...] somente se pode compreender [...] quando se compreendeu a pergunta para qual ele é a resposta”. Essa pergunta, no entanto, não pode ser confundida com a questão que motivou a criação do registro, pois nem sempre o sentido histórico de um documento é a resposta à pergunta pretendida pelo autor. Quando Homero descreve na *Ilíada* a localização da planície de Ílio, não pretende responder à intenção contemporânea de Schlieman de encontrar o sítio arqueológico de Tróia. Sua obra, todavia, cumpre essa função. O registro da tradição responde, portanto, uma pergunta que não corresponde necessariamente à questão que lhe motivou a criação.

A pergunta não se encontra, por conseguinte, no autor mas naquele que se volta para o registro histórico. “Para poder dar resposta a esta pergunta que se nos coloca, nós, os interrogados, temos que começar, por nossa vez, a interrogar” (Ibidem, p. 550). A verdadeira pergunta, como foi visto, é aquela que suspende a posição decisória e exige uma atividade de equilibração entre as diversas respostas possíveis. O registro histórico vale, nesse contexto, como uma possibilidade de resposta à questão levantada pelo intérprete e deve, conseqüentemente, ser avaliado em função de outras opções possíveis de interpretação. Esse é o sentido pretendido por Gadamer na afirmação de que se deve experimentar a tradição como um tu que tem algo a dizer⁶². Ao tomar a tradição como um interlocutor, o intérprete deixa de tratá-la como um objeto e passa a entendê-la como um tu que se comporta em relação ao objeto. Assim, ele abre mão da perspectiva “objetivista” de apreender o passado em si mesmo e não procura desconsiderar, por conta de se colocar no horizonte do verdadeiro perguntar, a sua própria situação concreta.

Se tentamos considerar o fenômeno hermenêutico, segundo o modelo da conversação que tem lugar entre duas pessoas, o caráter de unidade e o de orientação entre essas duas situações aparentemente tão diversas [...] consiste sobretudo no fato de que toda conversação e todo acordo têm presente alguma coisa que está postada diante de nós (Ibidem, p. 555-556).

Essa coisa postada entre o intérprete e a tradição não é senão o objeto da pergunta colocada pelo intérprete. Do diálogo legítimo, promovido pela abertura

⁶² Cf. p. 85.

característica do verdadeiro perguntar, “o que vem à tona, na sua verdade, é o λόγος, que não é nem meu nem teu, e que por isso sobrepuja tão amplamente a opinião subjetiva dos companheiros de diálogo” (Ibidem, p. 542).

3.3. A DIFERENÇA ENTRE FENOMENOLOGIA E APLICAÇÃO

A principal diferença entre as duas perspectivas de desdobramento das indicações deixadas por Heidegger ao final do trigésimo segundo parágrafo de *Ser e Tempo* e apresentadas na primeira e na segunda seção do presente capítulo consiste na interpretação do significado da expressão husserliana ‘às coisas elas mesmas’. Se, por um lado, a primeira parte interpretou a expressão em consonância ao sentido desenvolvido no parágrafo sétimo de *Ser e Tempo*, a segunda parte compreendeu o retorno às coisas elas mesmas segundo a perspectiva do antigo momento hermenêutico da aplicação.

A questão que ambas pretendiam responder era a seguinte: de que forma é possível, com quer Heidegger no parágrafo sexto de sua principal obra, destruir a história da ontologia e, conseqüentemente, os preconceitos que alimentam a dispensa da questão pelo sentido do ser, se a tradição, por meio da pré-estrutura da compreensão, já sempre determinou as possibilidades segundo as quais o ser-aí compreende e interpreta o ser dos entes e do mundo? Uma vez que está dada a compreensão existencial a partir do legado da tradição e esta dispensa a investigação pelo sentido do ser, como é possível que Heidegger pretenda se desvencilhar dessa compreensão e queira, assim, recuperar a possibilidade de oferecer uma nova resposta à questão? A princípio, *Ser e Tempo* parece conter uma contradição.

A principal obra de Heidegger guarda, contudo, no final do parágrafo trigésimo segundo uma indicação de solução dessa questão. Resumidamente, ela diz o seguinte: o círculo não pode ser evitado e, por isso, é preciso ingressar nele de modo adequado. Para que essa condição seja satisfeita, o ser-aí deve, na elaboração da posição, visão e concepção prévia, assegurar o tema científico a partir das coisas elas mesmas.

A primeira seção partiu da menção heideggeriana do lema husserliano em direção ao parágrafo sétimo de *Ser e Tempo*. O motivo desse retorno está no fato de que lá Heidegger discute sua acepção de fenomenologia e interpreta, a seu modo, a expressão ‘às coisas elas mesmas’. Como foi visto, interpretado a partir da origem grega de seus radicais constitutivos, o termo ‘fenomenologia’ significa nada mais que ‘deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de

si mesmo', isto é, ir ao encontro das coisas elas mesmas. Para compreender o significado metodológico dessa expressão, era preciso desformalizar o conceito formal de fenômeno e, assim, apreender a perspectiva de conhecimento contida no termo 'fenomenologia'. Segundo Heidegger, o que interessa à fenomenologia não é este ou aquele fenômeno, mas a 'fenomenalidade', isto é, as características que determinam essencialmente o fenômeno. A condição de todo mostrar-se dos fenômenos é, segundo *Ser e Tempo*, a compreensão do sentido do ser porque, sem ela, os entes não seriam e, portanto, não se mostrariam ao ser-aí. O objeto de estudo da fenomenologia é, por conseguinte, o ser e, nesse sentido, ela é uma ontologia.

Para garantir um ingresso adequado no círculo da compreensão, a primeira seção remontou a expressão husserliana ao parágrafo sétimo da principal obra de Heidegger e descobriu, assim, que o ser-aí deve, na elaboração da posição, visão e concepção prévia, assegurar como tema científico a questão pelo sentido do ser. A pergunta, então, surgiu: como o questionamento pelo sentido do ser pode promover a suspensão da validade prévia dos preconceitos e possibilitar, assim, o encontro com a pré-estrutura da compreensão?

A primeira seção do presente capítulo afirmou, em primeiro lugar, que o sentido do ser compreendido existencialmente pelo ser-aí constitui o fundamento de determinação de toda pré-estrutura compreensiva. De fato, toda compreensão dos entes depende, essencialmente, da compreensão que se tem do ser. O problema é que, se for lembrada a primeira formulação que a estrutura circular do ser-aí recebeu nessa dissertação⁶³, torna-se claro que o círculo também se aplica ao ser. Toda investigação que pretenda descobrir o ser só pode encontrar o que a compreensão existencial determinou como o sentido do ser.

O decisivo é, como diz Heidegger, não procurar meios de superar o círculo, pois ele expressa a estrutura essencial do ser-aí e, assim, nunca pode ser abandonado. O decisivo é, por outro lado, entrar no círculo. Essa entrada significa reconhecer que todo conhecimento do ser ou dos entes sempre estará submetido aos preconceitos em que o ser-aí já sempre se encontra. Por isso, Heidegger não tem a pretensão de descobrir o ser em si mesmo e afirma (1999, p. 209) que:

⁶³ Cf. p. 08-09.

Ela [a investigação de *Ser e Tempo*] pergunta sobre ele mesmo na medida em que ele se dá dentro da compreensibilidade do ser-aí. O sentido do ser jamais pode ser contraposto ao ente ou ao ser enquanto “fundamento” de sustentação do ente, porque o “fundamento” só é acessível como sentido mesmo que, em si mesmo, seja o abismo de uma falta de sentido.

Deve a investigação de *Ser e Tempo* abrir mão da perspectiva de descobrir as coisas em si mesmas e compreender que elas se dão unicamente na compreensibilidade do ser-aí⁶⁴.

A questão fundamental para compreender o modo adequado de se adentrar no círculo da compreensão consiste, sobretudo, em aceitar o papel ontológico com o qual Heidegger a descreve. Além disso, é preciso estar atento também ao papel determinante que a tradição exerce sobre os preconceitos do ser-aí e entender que, por essa razão uma discussão com ela não se apresenta como uma tarefa secundária mas, como uma necessidade fundamental.

Desse modo, segundo a interpretação exposta na primeira seção do presente capítulo, para adentrar adequadamente no círculo da compreensão, é preciso pôr em questão o fundamento determinante de toda pré-estrutura compreensiva, o sentido do ser aberto na compreensão, de tal forma que se considere o papel exercido pela tradição na abertura dessa compreensão. Por isso, as indicações de Heidegger significam nada mais que investigar a questão pelo sentido do ser e alertar-se para a historicidade que lhe caracteriza.

A interpretação de Gadamer, exposta na segunda seção deste capítulo, compreende a acepção heideggeriana do lema fenomenológico de uma maneira distinta. Segundo *Verdade e Método*, ir ao encontro das coisas elas mesmas significa, no horizonte da perspectiva de hermenêutica, tratar a tradição como um ‘tu’ que tem algo a dizer sobre as coisas e orientar as investigações não pelo o que significa o passado em si mesmo mas, a partir de perguntas pautadas nos entes. Só assim é possível entrar adequadamente no círculo.

A diferença fundamental entre essas duas interpretações consiste na generalização que Gadamer promove em relação à acepção heideggeriana da expressão ‘às coisas elas mesmas’. Segundo o filósofo de Marburgo, Heidegger

⁶⁴ É justamente esse o sentido em que deve ser apreendida, em Heidegger, a expressão ‘às coisas elas mesmas’. Não se trata da pretensão de conhecer objetivamente um mundo exterior ao sujeito, mas trata-se de compreender que os entes e o mundo são determinados a partir da compreensão interpretativa do ser-aí. E, assim, as coisas elas mesmas são aquilo que se mostra dentro da compreensibilidade e não algo que se encontra fora da abertura do ser-aí.

considera, de fato, o momento hermenêutico da aplicação em *Ser e Tempo* porque projeta seu trabalho de investigação da história da filosofia a partir da questão pelo sentido do ser. Ou seja, ele pergunta por 'uma coisa ela mesma' e trata a tradição ontológica como um 'tu' que tem algo a dizer sobre ela. Assim, a situação concreta na qual Heidegger se encontra é levada em consideração e *Ser e Tempo* compreende a aplicação como uma tarefa necessária à compreensão.

De acordo com essa interpretação, portanto, se a coisa em questão fosse a sociedade, então a pergunta pelo sentido de ser da sociedade deveria tratar a tradição política e sociológica como um 'tu' que tem algo a dizer sobre isso. Gadamer promove, assim, uma generalização da acepção do lema da fenomenologia e o entende a partir da referência a qualquer coisa que possa ser questionada.

O problema fundamental é que Heidegger oferece, em *Ser e Tempo*, uma caracterização detalhada de sua acepção do lema husserliano na qual, claramente, o retorno às coisas elas mesmas significa, exclusivamente, a colocação da questão pelo sentido do ser. Surge, então, a questão: existe, em *Ser e Tempo* ou no pensamento de Heidegger, algum testemunho que ratifique essa compreensão do lema fenomenológico? Segundo quais argumentos é possível afirmar que Heidegger pretende, com esse lema, recuperar o antigo momento hermenêutico da aplicação? Será que, nesse caso, a interpretação gadameriana do problema do círculo da compreensão não de distancia, decisivamente, da interpretação heideggeriana?

CONCLUSÃO

O objetivo dessa pesquisa era comparar duas possíveis interpretações do problema da coerência entre a postulação em *Ser e Tempo* do círculo da compreensão e da tarefa de uma destruição da história da ontologia. A orientação principal consistia em examinar a fidelidade argumentativa da interpretação oferecida por Gadamer em *Verdade e Método* à letra do texto da principal obra de Heidegger. A título de conclusão, pretende-se agora examinar os resultados parciais obtidos ao longo dos três capítulos dessa dissertação e oferecer um parecer final mas não cabal das possibilidades de resposta à questão sobre o círculo da compreensão em Heidegger.

No primeiro capítulo, a dissertação analisou, predominantemente, os parágrafos 31, 32 e 33 de *Ser e Tempo* e procurou explicitar os argumentos heideggerianos que justificam a tese acerca da estrutura circular que caracteriza o ser do ser-aí. A descoberta do primado da existência foi apresentada como ponto nuclear para a enunciação da função determinante que a compreensão prévia do ser-aí exerce sobre toda forma de conhecimento dos entes. Por se caracterizar, essencialmente, pela existência, o ser-aí já sempre se encontra ‘fora de si’ junto aos demais entes. Diferente dos entes destituídos de seu caráter de ser, o ser-aí já sempre se encontra numa compreensão de si mesmo, dos entes e do mundo.

Essa caracterização do privilégio do ser-aí de se mover na compreensão e interpretação do seu ser e do ser dos entes foi demonstrada, inicialmente, a partir dos diferentes termos que Heidegger utiliza para descrever o modo de ser dos demais entes. A presença do radical ‘*hand-*’ tanto no termo ‘*Zuhandenheit*’ quanto no termo ‘*Vorhandenheit*’ indicava justamente que o ser dos entes não dotados do caráter de ser do ser-aí se determina a partir do ente que tem o privilégio da existência. As expressões ‘à mão’ e ‘diante da mão’ se referem ao fato que eles sempre se determinam a partir da interpretação que o ser-aí oferece.

A partir dessa discussão, a dissertação se voltou aos parágrafos de *Ser e Tempo* que descrevem, explicitamente, os temas da compreensão e da interpretação. Foi possível perceber, então, que Heidegger distingue ambos em dois níveis: o existencial e o explícito. A compreensão e a interpretação existenciais são a espécie de ‘saber’ que o ser-aí tem sobre si mesmo, sobre os entes e sobre o

mundo e em que ele se move de início e na maior parte das vezes. A compreensão e a interpretação explícitas são a espécie de 'saber' que o ser-aí pretende ter sobre si mesmo, os entes e o mundo considerados em si mesmos.

Com a descoberta da existencialidade do ser-aí e dos dois níveis da compreensão e da interpretação, foi possível elaborar a acepção formal do círculo hermenêutico em Heidegger: se o ser-aí já sempre se move numa compreensão e uma interpretação existencial de si mesmo, dos entes e do mundo, como é possível pretender qualquer grau de objetividade numa compreensão e interpretação explícitas? Se o mundo e os entes já sempre se encontram determinados a partir da pré-estrutura compreensiva do ser-aí, como esse ente pode pretender conhecer algo diferente do que suas próprias opiniões prévias já disseram sobre as coisas? Após a análise dos parágrafos que discorrem sobre a compreensão e a interpretação, enunciou-se, assim, o problema do círculo da compreensão.

O primeiro capítulo se dirigiu, então, à interpretação gadameriana do problema dos preconceitos em Heidegger e acompanhou o filósofo de Marburgo no que ele chama de 'reabilitação dos preconceitos e da autoridade'.

Gadamer pretende comprovar sua explícita adesão às teses de Heidegger através de uma crítica à posição iluminista sobre os preconceitos. Como foi visto, para o Iluminismo, os preconceitos se caracterizavam, por um lado, pela possibilidade de conduzir o homem ao erro e se originam tanto de um mau uso da razão quanto da abdicação de sua utilização. No segundo caso, o homem deixa de utilizar a razão porque confia a alguém seu juízo sobre as coisas, isto é, ele respeita a autoridade de alguém. Segundo o movimento iluminista, esse respeito coloca o homem, voluntariamente, na perspectiva do erro e, assim, deve ser radicalmente combatido. A forma de combater essa fonte de preconceitos é justamente não deixar valer autoridade alguma que não seja a própria razão.

Gadamer entrevê nessa crítica iluminista o exagero de não considerar que à autoridade também está aberta a possibilidade de acerto no conhecimento das coisas. Não há garantia nenhuma de que a autoridade não faça uso da razão em suas opiniões sobre os entes e que, portanto, não ofereça àquele que a respeita uma perspectiva racional das coisas. Contra o Iluminismo, o autor de *Verdade e Método*, promove uma reabilitação da autoridade e dos preconceitos como possíveis fontes de verdade. Pretende, por esse caminho, recuperar o papel positivo que os

preconceitos exercem na apreensão do mundo e explicar a tese heideggeriana acerca da pré-estrutura compreensiva.

Notou-se, na terceira seção do primeiro capítulo, que parte dos argumentos gadamerianos não estavam de acordo com a descrição heideggeriana da estrutura existencial da compreensão. A possível positividade dos preconceitos não parecia, naquele momento, uma formulação adequada ao papel determinante que as opiniões prévias têm na apreensão do ser-aí, dos entes e do mundo. Foi afirmado que as partes de *Ser e Tempo* que foram analisadas não permitiam postular a dupla possibilidade dos preconceitos de serem verdadeiros ou falsos. Apesar da ressalva de que tal posição seria reformulada no segundo capítulo, o argumento gadameriano parecia distanciar-se do texto de *Ser e Tempo*.

De fato, o segundo capítulo apresentou uma caracterização diferente da questão. A partir da descrição heideggeriana da possibilidade de encobrimento que a tradição tem em relação aos preconceitos do ser-aí, foi possível pensar que o pensamento heideggeriano contém uma divisão entre preconceitos que encobrem as possibilidades de ser e preconceitos que abrem as possibilidades de ser. Essa caracterização, contudo, não justifica o caminho argumentativo escolhido por Gadamer. Não é a possível positividade dos preconceitos que exige sua reabilitação. Mas a descoberta da função existencial que cumprem e da impossibilidade de se apartar completamente de sua força determinante. Os preconceitos não devem ser levados em conta simplesmente porque guardam a possibilidade de serem verdadeiros, mas porque a descrição heideggeriana da pré-estrutura compreensiva impede que se imagine qualquer forma de conhecimento que não dependa, de algum modo, deles.

A análise do parágrafo sexto de *Ser e Tempo* e da necessidade que Heidegger sente de elaborar uma tarefa de destruição da história da ontologia foi o que abriu a possibilidade de se considerar tanto negativamente quanto positivamente a pré-estrutura da compreensão. A exigência de remover os entulhos que obstruem a investigação pelo sentido do ser comprova, por um lado, que a pré-estrutura compreensiva herdada, em parte, da tradição contém a possibilidade de encobrir e esconder possibilidades de ser do ser-aí. Por outro lado, a possibilidade de realizar uma destruição dessa tradição encobridora contém a idéia de que, de algum modo, é possível superar essa situação e abrir a perspectiva de uma resposta à questão do ser diferente da que foi ofertada pela tradição. Assim, a análise do

parágrafo sexto permitiu entender a pré-estrutura da compreensão tanto num sentido positivo quanto num sentido negativo.

Os argumentos de Gadamer analisados no segundo capítulo, entretanto, padecem da mesma diferença com o texto de *Ser e Tempo* que foi encontrada em relação aos argumentos analisados no primeiro capítulo. Seguindo a mesma estrutura de sua reabilitação da autoridade, Gadamer pretende recuperar o respeito à tradição segundo o mesmo argumento de que ela pode conter opiniões verdadeiras sobre as coisas. Segundo *Verdade e Método*, o iluminismo promoveu, na esteira de sua crítica às autoridades, um exagero em relação à tradição. A mera possibilidade que ela tinha de ser falsa serviu a este movimento para rejeitá-la inteiramente. Para Gadamer, ao contrário, a tradição contém a possibilidade de oferecer opiniões corretas e, assim, precisa ser, tal como a autoridade, igualmente reabilitada.

O motivo pelo qual Heidegger exige uma discussão constante com a tradição não está adequado a essa caracterização da questão. A tradição não deve ser considerada simplesmente porque ela pode estar correta em suas opiniões sobre as coisas. Ela deve ser levada em conta porque exerce, a partir da de-cadência existencial do ser-aí, um papel determinante na estrutura pré-compreensiva e na respectiva apreensão dos entes e do mundo. A tradição constitui, em *Ser e Tempo*, uma força que determina, essencialmente, as possibilidades de ser do ser-aí, dos entes e do mundo e, por essa razão, não poder ser simplesmente ignorada. Apesar de, em outros momentos de *Verdade e Método*, Gadamer se filiar explicitamente às teses de Heidegger, anuncia-se aqui novamente uma diferença entre o caminho heideggeriano de argumentação e o caminho gadameriano.

A pergunta que se apresentou ao fim do segundo capítulo foi a seguinte: se é possível falar, em *Ser e Tempo*, de opiniões prévias que conduzem ao encobrimento e de opiniões prévias que conduzem à abertura de possibilidades de ser e se, ainda, não se pode negar o papel ontológico de determinação do ser do ser-aí à tradição; como é possível ao ente que se move na compreensão do ser distinguir os falsos preconceitos dos verdadeiros? De que modo se deve adentrar no círculo de maneira adequada e ingressar na possibilidade positiva do conhecimento mais originário?

O terceiro capítulo partiu das indicações de solução deixadas por Heidegger ao fim do trigésimo segundo parágrafo e procurou formular, a partir do texto de *Ser e Tempo*, o significado da expressão 'às coisas elas mesmas'. Através de um retorno

às discussões do parágrafo sétimo, a pesquisa desenvolveu a interpretação heideggeriana da fenomenologia segundo a perspectiva de recuperação da questão ontológica. Apresentou, assim, o modo adequado de se adentrar no círculo da compreensão como o questionamento pelo sentido do ser.

A questão ontológica, segundo a interpretação apresentada na primeira seção do terceiro capítulo, constitui a única forma de suspensão da validade dos preconceitos porque põe em causa o fundamento de toda estrutura da pré-compreensão. Na medida em que ela mesma exige um retorno destrutivo à história da ontologia, ela atende, assim, a exigência de não sair do círculo mas de ingressar nele de modo adequado. Somente ela guarda a possibilidade privilegiada de colocar em questão todos os preconceitos porque, ao mesmo tempo, suspende o fundamento da pré-compreensão e permite um diálogo com a tradição.

A solução oferecida por Gadamer, por outro lado, entende o retorno às coisas elas mesmas segundo uma perspectiva genérica e interpreta as indicações do parágrafo 32 de *Ser e Tempo* num sentido sutilmente diferente. Para o filósofo de Marburgo, retornar às coisas elas mesmas significa não pretender determinar a tradição em si mesma mas tratá-la como um 'tu' que tem algo a dizer sobre as coisas. Assim, a única possibilidade de lidar com a tradição e, conseqüentemente, com os preconceitos que se originam nela é a opção pelas perguntas que estejam pautadas nas próprias coisas e a compreensão dos textos clássicos como opiniões diferentes sobre o assunto. Para Gadamer, é justamente essa exigência que Heidegger cumpre com a destruição da história da ontologia. A partir de uma questão orientada para as coisas mesmas, ele promove um diálogo com as respostas que, ao longo do tempo, foram oferecidas à questão pelo sentido do ser.

Ao cabo do terceiro capítulo, foram explicitadas as diferenças que se colocam entre a interpretação apresentada na primeira seção do terceiro capítulo e a interpretação apresentada na segunda seção. Mostrou-se que Gadamer, decididamente, ignora as discussões realizadas no parágrafo sétimo de *Ser e Tempo* e se arrisca, assim, a não ouvir o sentido heideggeriano da expressão 'às coisas elas mesmas'.

A questão que irrompeu ao final da última seção do terceiro capítulo foi a seguinte: existe algum testemunho em *Ser e Tempo* que justifique a interpretação do retorno heideggeriano às coisas elas mesmas como a recuperação do antigo momento hermenêutico da aplicação? Em quais trechos de *Ser e Tempo* é possível

ler esse sentido? Será que, nesse ponto, Gadamer não se distancia, radicalmente, de Heidegger?

A perspectiva de interpretar o modo adequado de ingresso no círculo da compreensão a partir da questão pelo sentido do ser ainda carece de provas. Seria preciso examinar outras obras de Heidegger que, de uma forma ou de outra, justificassem a realização dessa interpretação. A princípio, todos os trabalhos com a história da filosofia desenvolvidos posteriormente por Heidegger se movem sempre no horizonte da questão pelo sentido do ser. Esse fato, no entanto, não comprova ainda que a questão do ser seja, segundo o filósofo de Freiburg, o único modo de lidar positivamente com a tradição. Mantém-se a perspectiva de que ela pode ser o modo heideggeriano de lidar com a de-cadência na tradição em função de uma situação particular. Talvez essas obras contenham, por outro lado, indicações mais detalhadas sobre a relação do ser-aí com a tradição e, assim, possam lançar uma luz sobre o que foi discutido nessa dissertação.

A perspectiva de entender o modo de ingresso no círculo como a recuperação do momento da aplicação, no entanto, também carece de confirmação definitiva. Seria preciso encontrar algum testemunho no interior do pensamento heideggeriano que se colocasse outra questão que não a do ser e pretendesse lidar positivamente com os preconceitos. Mesmo que esse testemunho não pudesse ser encontrado e essa interpretação se mostrasse inadequada ao texto de *Ser e Tempo*, ainda restaria a possibilidade de imaginar que Gadamer discorda das indicações heideggerianas para o ingresso no círculo. Nesse caso, contudo, seria necessário investigar outras obras do autor de *Verdade e Método* que permitissem enxergar os argumentos contrários à interpretação do problema por Heidegger.

Dada a situação momentânea da pesquisa, é impossível se decidir por esta ou por aquela interpretação. Há ainda muitos textos que podem contribuir para a reformulação da questão e para reelaboração das perspectivas de solução. O objetivo, entretanto, de avaliar o problema do círculo da compreensão à luz de duas interpretações diferentes foi, em parte, alcançado.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, C.L. de. **Hermenêutica e dialética**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- BAMBACH, C. R. **Heidegger, Dilthey and the crisis of historicism**. New York: Cornell University Press, 1995.
- BEAINI, T. C. **Heidegger: arte como cultivo do inaparente**. São Paulo: EDUSP, 1986.
- CAPUTO, J. D. **Radical hermeneutics**. Indiana: Indiana University Press, 1987.
- _____. **More radical hermeneutics**. Indiana: Indiana University Press, 2000.
- DESCARTES, R. **Meditações**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).
- DILTHEY, W. **Origens da hermenêutica**. Porto: Res Editora, 1984. (Textos de hermenêutica).
- _____. **Teoria das concepções do mundo**. Lisboa: Edições 70, 1992.
- FOGEL, G. **Da solidão perfeita**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- FREDE, D. **The question of being: Heidegger's project**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. (The Cambridge Companion to Heidegger).
- GADAMER, H. G. **Verdade e método**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. **Verdade e método II**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- GRONDIN, J. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: UNISINOS, 1999.
- HEIDEGGER, M. **A caminho da linguagem**. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. **A essência do fundamento**. Lisboa: Edições 70, [ca 2000]
- _____. **A origem da obra de arte**. Lisboa: Edições 70, 2000.
- _____. **A questão da técnica**. São Paulo: Departamento de Filosofia USP, 1997. (Cadernos de Tradução).
- _____. **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. **Escritos Políticos**. Lisboa: Instituto Piaget, [ca 1990].
- _____. **Heráclito**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 2002.
- _____. **O princípio do fundamento**. Lisboa: Instituto Piaget, [ca 1990].

_____. **O conceito de tempo**. São Paulo: Departamento de Filosofia USP, 1997. (Cadernos de Tradução).

_____. **Ontologia**. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

_____. **Os conceitos fundamentais da metafísica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. **Que é isto – a filosofia?** São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores)

_____. **Que é metafísica?** São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

_____. **Que é uma coisa?** Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. **Seminários de Zollikon**. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. **Ser e tempo**. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999. v.1.

_____. **Ser e tempo**. 7ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000. v.2.

_____. **Serenidade**. Lisboa: Instituto Piaget, [ca 1990].

_____. **Sobre o “humanismo”**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

_____. **What is called thinking?** New York: Perennial, 2004.

_____. **Sein und Zeit**. Tübingen: Niemeyer, 2001.

NUNES, B. **A filosofia contemporânea**. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1991.

_____. **Passagem para o poético**. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1992.

PALMER, R. E. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 1999.

PLATAO. **A república**. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

RICOEUR, P. **Interpretação e ideologias**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

RICHARDSON, W. J. **Heidegger**. New York: Forham University Press, 2003.

SCHLEIERMACHER, F.D.E. **Hermenêutica**. Petrópolis: Vozes, 2001.

SOUZA, J. A. **Pensamento e representação**. Sobre a noção moderna de pensar como representar. Tese – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

STEIN, E. **A questão do método na filosofia um estudo do modelo heideggeriano**. São Paulo: Livraria duas cidades LTDA, 1973.

_____. **Compreensão e finitude**. Ijuí: Unijuí, 2001.

_____. **Diferença e metafísica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

Wu, R. **Compreensão e tradição**: a herança heideggeriana na hermenêutica de Gadamer. Dissertação - Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2002.

Versão Final aprovada pelo orientador em 29/06/2009

Prof. Dr. Joel Alves de Souza